باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	مقالات			
	درجه نفاست	نفیس	نوع		خطی / چاپ سنگی
	شماره اموالی	۸۸۰	اندازه		۲۰×۱۴
	قطع	وزیری	تعداد اوراق		۲۰۵
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف		دارد / ندارد
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد	نوع آفت		شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد	نیاز به مرمت جلد		دارد / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد	نیاز به دوخت عطف		دارد / ندارد
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد	نیاز به گردگیری		دارد / ندارد
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد	نیاز به اسیدزدایی		دارد / ندارد

بررسی کنندگان: ۱. افشار ۲. ابراهیمی

۳. فریدونی ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: تاریخ اقدام:

باز بین شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

۴ اسم کتاب محاکمات ــــ عربی

مصنف / مؤلف قطب الدین محمد رازی

خطی / چاپی نسخ ۱۹ سطری

سال طبع یا تحریر ــــ عدد اوراق ۲۰۵

جزء کتب حکمت خطی شماره ۹۸۵

شماره عمومی ۸۸۰ شماره قبض ۱۸۳۷۰

واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ــ ۱۳۱۱

طول ۲۰ عرض ۱۴ سانتیمتر قفسه ۹

هذا م معتبر
باز بین شد
خ ۱۳۵۳
کتابخانهٔ آستانهٔ قدس
کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
ویژهٔ کتاب
کتاب الملکات
۳۰۵ ورق ۱۹ سطر
۱۳۲۰ / ۷۱
۱۸۳۷

والصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان
المحدد محيطا او محاطا واعترض ايض بانه قد احال الشيخ في البرهان ان يكون تحدد
الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف جوزه ههنا واجيب بان ما سبق
هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط
والاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احدهما
من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق
وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت
الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق او غيره بل تشكك في ان
المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في تقييده بالاول فمعقول
الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهته
قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطا بالاجسام
ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايض يتحدد به الجهات اي لغوا او بالعرض
لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات فتشككه
ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق ثم ان
الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد
عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد
الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان محدد موضعه
متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد
الاول وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الموضع ومحدد الموضع

الحركات ص

لايجب ان يكون محددًا للجهات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان
يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه الا
لابد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لايكون الا جهة الفوق لانها مقابلة للجهة التحت
فما فرضناه جهة الفوق لايكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا نفذ الاشارة
منها لايكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام بسبب لتردد وهو ان الذي
يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول انا
لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به وحده
طرفا القرب والبعد منه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في
ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم منه ان يكفي الفلك الاول
في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده
وما نقله الشيخ من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق و
مع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم نفرض
تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في
التحديد بالعرض ثم قال الامام لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك
الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول
الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد
المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول
الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان
للجهة امران يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون

الاول

الاول علة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد
الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو ان محدد
الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال
لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم
لان جهة القرب يتحدد بالمحيط وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه
ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول
لكونه اقدم وهو ممنوع   اقول اما وجه تقدم المحيط هذا جواب الشك الاول وتقريره
ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه في تحديد
موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسياتي له بيان آخر في ذيل
هذا البحث حيث تقدمه في رتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين باين صح
اجمالي وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء مقعر
النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك ومقعر النار و
الاول باطل والا لكان بالقسر في موضعه الطبيعي دائما فتعين الثاني فيكون مقعر النار
محدد الجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو انا لا نم ان النار اذا كانت
طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محدد الجهة غاية ما في الباب ان
يكون محدد المكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على
امتناع كون القمر محدد الجهة انما على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة و
ان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة
الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيف فلک صح

الفوق

مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يجاوز على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق لا من فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضا كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق انما يتعلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ما دونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان الخلاء

فلا جرم اول الشارح اولا بقلة الوسايط واخرى بالتقدم في المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محددا الجهات ساير الاجسام لم يكن بالطبع فتقدمه اما بالشرف وبالرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسايط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا نزلت من المبدا يكون وصولك اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام لكنه في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات ساير الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء ساير الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات بمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون

الفلك

تحديده

الفلك الاول محدد الجهات ساير الاجسام فلم بنى الكلام على الشك فيه دون غيره
ويكون متشابه وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا وذلك لانه قد
ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في
حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب
اليها وبعضها ابعد عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا يعني
بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشيخ فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما
ان اجزاء المحدد مفروضة والآخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر
الاول فبقوله المحدد الاول لا يجوز اي لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء
كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بجهة ذاته
بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا
يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزائه متقدمة عليه فيلزم ان
يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتاخر عنها وانه مح واما الامر الثاني فبقوله ويجب
ان يكون الى آخره ونحن نقول المحدد لا يحدد ساير الجهات بل جهات الحركات
الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات
الطبيعية فهو ممنوع وذلك ظاهر وان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا
فمسلم لكن الجهات المتاخرة عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية و
الجهات التي لا يتاخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا
يتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات ويتاخر عنها بحسب الذات فلا
يلزم محال وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة مع مزيد وجه

انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب
الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها لا يقال
هذا وارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا معنى بكون المحدد مستديرا الا ان
يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض
وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد
من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص
الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم
من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور الجسم البسيط هو
الذي له طبيعة واحدة لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع
الشارح اولا في بيان معنييهما فالطبيعة يطلق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبداء
اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير
مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر فيرجع الى المبداء واما البارز فالى
ما اي الطبيعة مبداء اول لحركة جسم يكون ذلك المبداء فيه ولسكونه بالذات و ليس المراد
من المبداء العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة علة
تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبداء
للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه مح بل المراد انها علة
فاعلية يتوقف فعلها على احد شرطين يقتضي الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون
معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة اي الاينية والوضعية والكمية والكيفية و بالسكون
ما يقابلها والاول القريب اي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس

الارضية

الارضية لان النفوس الارضية وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة
بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما و
لهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة
هي طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة
والثمار في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة
والثمار في تلك الالوان فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار اولا والى
النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم
القوى في تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك
الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدءا اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان
المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر في الاقطار اه في الكيفيات
بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية فانها
كالبناء فانه مبدء لحركات الالات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصايغ
مبدآن لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لا بد من الشعور فتكون فيهما ص
اخص من المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما يتم بامرين احدهما القاسر و
ثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة
صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا
يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اول وكذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان
قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو
من المعدات فهو خارج بقيد المبداء فما الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا

سبقت
وان كان هو الحقيق الالان القاسر لما شابه فى الظاهر المبداء الفاعلى حتى
الاوهام العاميه الى ان البناء فاعل للبناء ست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للتوهم
واما قوله بالذات لا بالعرض فمعول فى بيانه قد اعتبر فى التعريف امران المحرك
وهو المبداء الاولى والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمحرك
حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته
بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدا الحركة
القسريه وليس تحركها بالذات بل بالتسخير او فى متحرك بالذات لا يسمى طبيعة بهذا
الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض
وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبداء
الحركة العرضيه كطبيعة النحاس من حيث انه صنم فانها وان كانت مبداء قريبا للحركة الا
انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهى ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث
انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعته مبداء للحركة
العرضيه لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فايدة فى تعدد المثال الا
زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك ويسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه
مبداء فمبداء حركته وسكونه اما بتوسط شىء او لا بتوسط فان كان بتوسط كالنفس الا رضيه
يحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون
ذلك المبداء فى الجسم المتحرك او لا فيه والثانى كالمبداء القسرى ليس بطبيعة وان
كان فى الجسم المتحرك فاما ان يكون مبداء الحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة
المقسور فانها مبداء الحركة القسريه لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان

مبداء

مبداء الحركة بالذات اى لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبداء للحركة بالعرض او
لا بالعرض فان كان مبداء للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبداء الحركة فى
النحاس مبداء لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم
باعتبار الحركة فيقال مبداء حركة الجسم اما ان يكون مبداء الحركة الذاتية او لا او مبداء
الحركة العرضية او لا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبداء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار
انه مبداء الحركة بالعرض او مبداء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية
ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض وسكون فالطبيعة يعم ساير الاجسام
وربما قيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق
ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها فنقول الحركات المنسوبة
الى النفس الارضية اما حركات اينية وهى الحركات الارادية للحيوانات واما حركات
فى الكم كالانماء واما فى الكيف كما يتحرك الثمار فى الالوان والنفس لا يفعل الحركات
الاينية بواسطة طبايع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما
فى الصعود ولهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة
فلو كان تحريكها المكانى بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل
ما فى الواسطة والمبداء ان يتوافقا فى الحركة نعم انما يتحرك النفس الحركات الكيفية او
الكمية بواسطة الطبايع فان النفس تنهض الطبايع للحركة فى الاقطار او فى الكيفيات
فيتحرك لا لمخالفة بين الطبايع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس
بالقياس الى الحركات الكمية والكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف
بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايض وذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض

اما على نهج واحد او لا وعلى التقديرين فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ست
اقسام ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه
احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال
الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة
فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك وغير خارجة والاولى
القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج
واحد والبسيط اما بالارادة وهي الفلكية او بغير ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما
ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة النباتية والاولى اما
ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا وهي التسخيرية كحركة النبض
وثانيها لو كانت مبدا الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة
هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية
خرجت بقيد الاولية لانها انما يحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة
فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس الارضية في الاحتراز و
لا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال الشيخ الاجسام انما يتحرك حركات بتلخيص
ذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان يحرك و يفعل بالارادة
او لا يحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفننة التحريك تحرك
والفعل او يكون والاول يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثاني يسمى نفسا نباتية
كالنبات في تكونها ونشوها فانها يتحرك لا بالارادة حركات في جهات شتى
تفريعا وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا وان حركت بالارادة في الجملة

فان

فان لم يتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دوراتها وان تفنن فهي النفس
الحيوانية وقد حدّت الطبيعة بما ذكر فقولنا مبداء الحركة اي مبداء فاعلي يصدر عنه اولاء
التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانه مبداء لبعض
حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية
وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكرها
حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في
الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفس الارضية ولما اورد
القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشيخ اندفع سوال الحصر لان النفس الحيوانية
وان كانت مبداء لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا
اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان
الحركة انما تصدر من الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسها بالارادة
واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبداء
اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة والطبيعة الواحدة
تقتضي من الامكنة الى قوله واحدا غير مختلف لقائل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة
تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فان المراد
من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نم ان كل ما طبيعته واحدة لا تقتضي
الاشياء غير مختلفة فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله
وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر
عنه افعاله على نهج واحد لا تقتضي الاشياء غير مختلفة ولا معنى للاقتضاء للشيء

الغير المختلف لا ان يكون اقتضاءه على نهج واحد ولا معنى للاقتضاء على نهج واحد
الا ان لا يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجري الكلام على اجرى ع ل
الوجه الذي نقلناه من الشفاء هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام تساهلا
لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة
واحدة لا تقتضي الا شيئا غير مختلف وح يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان
لا تنتجان ان الجسم البسيط لا يفعل الا شيئا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة
حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة وانت تعلم ان المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل
الاول وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرح لا
يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل ان
كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الا وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا
ولا يكون ذلك الاقتضاء دائما لا في وقت دون وقت او في حال دون
حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع
كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة و
الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة
واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة و
ما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة
حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ما له قوة حيوانية يصدر عنه اشياء
مختلفة ولا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلا شيء مما له قوة

حيوانية

حيوانية بما له طبيعة واحدة وهى مع قولنا الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة
ينتج المط وهذا كلام على سند المنع لا حاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع
السند كذا سمعنا توجيه هذا المقام من الفضلاء حملة الكتاب في كلام الامام غير ما فهم
بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف على ان لا يكون لازما
مما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة
الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز
ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة
عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهى افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهى افعال
القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلى هذا اقول
قول الش هذه نتيجة لقوليان اراد انه نتيجة لها من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير
المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فهى ممنوعة
وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ما
له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القايلة لا شىء مما له
طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الش لا يقال
لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى على ما يخالفها لكان فيه تركيب
قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان
لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة يقتضى
حرارتها وطبيعة اخرى يقتضى يبوستها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها

لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة
الطبيعة كما صرح الشيخ به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية
في حد الطبيعة على ما هو يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل معينا
طبيعيين حاصله ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل
معين وهذا العارض لابد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي
وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل يقع في
امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما تمكن في جزء من مكان الهواء وربما
يقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلي
تقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط
الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان الشيخ سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا
عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فلم
مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس طبيعيا
ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل بالكل فلا يبقى جزءا فما دام
جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه لكن لا حاجة ح الى تخصيص الجسم البسيط بالكلي
ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الغالب دون
اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد
به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها في
جميع الاجسام المركبة والبسيطة فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في
جميع الاجسام بل في البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في

البسائط

البسايط والآخر متشابه فيها ولاينا في هذا عموم الحكم بالموضع والشكل وقوله واشترط
يدل على انه شرط زايد وليس كذلك لانه اذا عرض تاثير غريب لم يكن على وطباعه فهو
عطف تفسيري وجعل الامام القضيه كليه لكل جسم وا ورد الوضع المعين وقال انما
لم يورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور
التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لابد ان يكون ذلك الجسم
بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب والبعد منه ولابد له
من شكل معين اذ لابد ان يكون له حد واحد كالكرة او حدود كثيرة كما في المكعب
وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخ جزء المقوله لا المقوله كما
حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج الآن ذكر الشكل مغني عن
ذكر الوضع ح لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو
عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقوله الا انه صرح
باراده الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى
وجوده في الخارج وايضا السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج
فانه السطح الباطن للحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى طباع الجسم واما اغناء ذكر
الوضع عن ذكر الشكل فتسبه وعجيب لانه غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار — ذكر الشكل عن ذكر الوضع فتسبه ح ر
الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العله
ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عنه ذوالهما فيه منع ظاهر
فان المبدأ هو العله الفاعليه والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود
مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العله التامه ظهر الفرق فان العله التامه للاستيجاب

والاستحقاق لاستلزم الا الاستحقاق للاثر والعلة التامة للشيء لا يتخلف عنها
لكنهم لا يكادون يطلقون المبدا على العلة التامة كما صرح به في تعريف الطبيعة و
الاولى ان يق لو قال مبدا ذلك ومبدأ وجوبه لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع
تخلف الاثر عنه بخلاف مبدا الاستيجاب. واعلم ان الجسم اما بسيط البسيط
لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة
الواحدة لا تقتضي شيأ مختلفا واما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا انما
يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلا وان كان المراد به السطح الباطن
فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير
الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك صلا والابداع يقال بالاشتراك على
ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث
فهو
معا فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا
فالاحداث
الابداع وان كان ثان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين
اي وان لم يكن مسبوقا بزمان ايضا بان يكون مسبوقا بمادة فقط
ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة
دون زمان كالافلاك وليس قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان هنا ص
بنظر
كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع فيه
اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان
الا ويوجد في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يمكن في ذلك المكان بسيط
قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلو مكانه الاول ممنوع وانما
يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي حواليه واما ان مكان المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على

الاطلاق

الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب يقتضيه لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما

كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية

واما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء

اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث

وجد وفي احدى النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجيم وح يكون الضمير في

عنه يرجع الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر

الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المقناطيسية الصغير هذا الحديد تخييل ان لا

هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي

وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالحاء فلا يعود الضمير الى المكان

اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان قال

منه لا عنه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات متجاوزة عن المركب

شرع في الشكل المدعى ان شكل البسيط واحد وتاثير الفاعل الواحد في المادة

الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون

جانب منه سطحا وآخر خطا وآخر نقطة وفيه نظر لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد

في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات

يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من

حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما

المعارضة واليها اشار بقوله فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة فتقرير ها ان البسائط

مستديرا لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط م

لا يجوز ان يشترك فى الشكل المستدير لان اشتراكهما فى الشكل يستلزم اتحادهما
فى الطبيعة كما ان اختلافهما فى المكان يستلزم اختلافهما فى الطبيعة واجاب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا
يستلزم اتحاد العلة فان تنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزومات بدون
العكس فان قيل الاشتراك فى المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك فى العلة
فبطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة فح امكن استناد الشكل الى
الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم فى الفصل
السابق الى ان الشكل طبيعى اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار
عروض المقادير تستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل وعروض المقادير
المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم
المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعنى الصورة النوعية واما النقض و
اشار اليه بقوله ولقائل ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهى ليست
مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا
والكلام فى الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت و
طبيعتها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود
فان قلت لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهى من مقتضيات
الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشىء وللمنع
عن حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جايز
واعترض الفاضل الشارح على الامام على الدليل المذكور بطريق الاول

انا

انا لا نم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعا معينا
مع انه لا يخلو عن وضع فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلا معينا و موضعا معينا
مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى و طبعه تعلم بالضروره ان
له مكانا معينا و شكلا معينا و يكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى
طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى و طبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع
له بالنسبة الى غيره و فيه نظر لان لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة
الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا
يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشىء بواسطة ليست هى
بالذات لا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن
للحاوى فما لم يلاحظ حاويه لا يقتضى بان له مكانا فمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا
يقتضى له بالمكان وهذا قد نبه على الطريق الثانى النقض بالفلك فانه بسيط مع
ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج
المركز شكل ولكل من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير
او كوكب وللفلك شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف
له وهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شىء
من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دايم والا لزم التعطيل فى الوجود
واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف فعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف
فى الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التدوير والنقرة و
الفلك مستدير غاية ما فى الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فنقول

معين٬

الدليل
الدليل هو ان تاثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل
لوجب ان لا تختلف اشكال البسايط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك و
النقر مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر
البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير
الذى للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة
بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف
الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة
اخرى افرزت منه كرة اخرى هى خارج المركز او تدوير او كوكب فحصل له اشكال
مختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف
استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحصر فان من الجائز
ان يتصل به صورة كمالية ببعض البسايط في الفطرة الاولى لاسباب يعود الى
العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور يعود الى القوابل في
الفطرة الثانية والصورة الكمالية هى التى لا يفارق الى بدل اما انها لا يفارق
اصلا كالصورة الفلكية وانها يفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا
فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحلت التركيب وكذلك النبات
والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقى ههنا اشكالات احدها ان
الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلى فلا بد ان يسرى في جميع اجزائه
واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان
وهو مح وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية

يتصل به
سهل كر

و

وحل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في
كل عنصر صورتان نوعيتان والآخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه
تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون
لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه
تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين لانه لا قوة فيهما ليست
في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى والآخر ان الجواب عن النقض لابد
ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك
ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى
يكون صورها مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان
كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تاثيرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والآخر ان الصورة التي يتعلق بمجموع الفلك و
تنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من نوع
الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص
عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا
بوجوب انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد لان في الخارج الصورتين
نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ يتوقف نوعيته على
لا محالة فنقول نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر و
ان توقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان
يمنع بساطة الفلك الكلي فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير

والجواب بعينه ما في النقض ١٢

الجواب عن النقض ١٢

واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا
الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا
يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة يرتكز فيها الكوكب و
تلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادة فعلا
متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه
حيث قال واعرض اهم ١٢٦
ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد
واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا
بخلاف ما اذا اشتمل على السطح والخط والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة
الشكل ك
فانها قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة
وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان
يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون
في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان
كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك
والجواب نا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبة يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان
فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع
يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا الاعتماد عندهم الميل اما الى
الفوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسط

فعل القوة في المركب فعلها في
واحد واحد وكذلك لانها
اذا كانت مركبة فعلت في مركب
يلزم ان يكون م
كانت

حتى ان كانت الطبيعة يحرك جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم تصدر عنها الحركة عنه ر
بواسطته والقاسر يحدث ميلا في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة ان الرامي فيتحرك ر
يحدث حالة في السهم يحركه بسببها وسبيل احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف في
بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وح يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات لام
بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف فههنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة
والضعف فلان كل حركة انما يقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان
اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة و فح ر
البطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اى حد من السرعة يفرض
فقد يتوهم حد اخر اسرع منه وحد اخر ابطأ منه وقوله هو شئ واحد بالذات
معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة
بالاضافة الى حركة وبطؤا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو
سرعة وبطؤ باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس بقابل للشدة
والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال ره هو كيفية يقبل
الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليست من
الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة
والبطؤ منها بل الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست
بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان
عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان يعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين
اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركان لا حاجة اليهما في البيان واما ان

الطبيعة لا يقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد
والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط
الميل فلان الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كان نسبتها الى جميع الحركات
على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلابد
من امر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه
يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل
فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الحجر يكون الميل فيه اكثر
من الميل في شبر من الماء او في الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون فيه الميل
اكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة
عن الجسم كرقة الملاء وغلظه فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا
للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم
لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا
بد له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف ويتسلسل وبعبارة
اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف
لم يجز استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا ايضم
يقال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال
الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت
المساعدة على انه لا بد من امر متوسط فلا نسلم انه هو الميل لم قلتم انه كذلك فنقول
ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس

و

ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة
انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل بالتنبيه بل المراد
ان سبب لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك و
قد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى ذلك وغاية توجيهه ان
الطبيعة قارة الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قارة الذات وقابلة
للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لابد ان يناسب المعلول فلما
كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت
اولا الميل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة
اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن
ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما وهذا
الامر محسوس في الحركة الاينية الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في
حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك ان
الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التاثير بمجرد ملاقاة الحجر لليد الا اتصال سطح الظاهر اذ لا معنى لملاقاة الحجر لليد ح
بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا
وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان المؤثر
والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء اخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله
يحس به المانع واما في حال عدم الحركة فكما يجد الانسان من الزق المنفوخ
والحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند

ميل ء

التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى و
لن يمكن من المنع الا فيما يضعف فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه
اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه
الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم
الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله
ولن يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس المانع وتقدير الكلام ح ان
المانع يحس الميل مطلقا سواء لم يمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه
فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان
قلت لما ثبت ان الميل موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في
الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول مراده بالميل حال عدم الحركة بالفعل
انه مقتضي للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار لما كان الميل هو السبب
القريب للميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما
ان الحركة ينقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية ينقسم الى الحركة الطبيعية
والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي و
النفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة ولما كان الميل هو
السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان
كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة تتنافيه وتنافي المعلولات يستلزم تنافي
العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل
واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة

واحده

واحدة وهو محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهة
الطبيعية فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته
فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسما فما لم يصر طبيعته
مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل
قسري وانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسري في
التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى
الطبيعي ايضا
تكسر المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وح ينعدم الميل القسري و
فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة
الطبيعي ع ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه فان قلت
انتفى
سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري
فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا برهانه في النمط
السادس قيل لا شك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا
اخذ في الضعف ينتفي نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد
او ع الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر والطبيعة او
عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية
صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان القاسر اعد
الميول
الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع
الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل
القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبيه ان

احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة
المائية الى آخره   كما يقال لولا اجتماع الميلين امتنع من جوّز اجتماع ميلين مختلفين
في جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والآخر
ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الآخر فلو انعدم
الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاوق للميل القسري في الحجرين فيلزم
ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة
لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل
هناك اكثر لان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف
فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي حبل
بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر
اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا والجواب ان عدم اختلاف الوضع
لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين لو انفردت احدثت
في الحبل ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا   فاذا كان الجسم
الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او
عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال و
الثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه وفي نقل جواب الامام سهو   بالطبع صح
فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم و
هذا هو جواب الشيخ وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون
داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق

مركز

مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على
جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء
بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا و
كانت الحركة بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين
في الجسم الواحد لان البطؤ في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جاء
لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الش   يريد بيان ان الجسم
القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان
ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة
والبطؤ وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر
الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في
الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم
واحد او من جسمين فنقول اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان
ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض والصواب
اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب
متيقن فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك
ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما
ان يكونا متفقتين في السرعة والبطؤ مختلفتين في الباقيين واما ان يكونا متفقتين
في المسافة مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان
اتفقتا في السرعة والبطؤ واختلفتا في الباقيين كان لاحد الحركتين مسافة طويلة
بان يكونا سريعين او بطيئين بالنسبة الى حركة ثالثة وان كانت احديهما اسرع او ابطأ من الاخرى ١١

وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان
زمانها اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في
المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما
كانت الحركة كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان اسرع
بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اية احد المقدارين المتجانسين من الاخر
والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين
في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان
لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة الزمان الطويل فنسبة
الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في
الزمان واختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة
قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا
وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر منها ان طول المسافة وقصر الزمان
بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك في الاقسام
الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا او انما اوهم الوحدة لان مقدمة
البرهان اذا كانت الحركتان من جهتين البحث لتاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة
بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا تنفك عن السرعة والبطوء فهي مفردة

عن

فالمستدعي

عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً في الخارج
لو
للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولاً فلانه
صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئاً بحسب نفسه لان كل شيء ويفرض فهو لا يخ
وفرض
عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفرداً عنهما غير موجود بل كل شيء
فله لازم لا يكون وحده موجوداً بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي
واما
شيئاً فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء
ثانياً فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نم انها غير موجودة و
اما الماهية بشرط لا شيء فنعم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و
البطوء دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس
المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلاً في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا يقتضي
الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا به فان الحركة لا يقتضي الزمان الا
في ص — اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا
القدر كاف في تحرير البرهان البحث الثالث اختلاف السرعة والبطوء في الحركات
تخيل حركة — النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيلت حركة
منها حركة — سريعة ينبعث فيها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيلت حركة بطيئة
ينبعث فيها ميلها واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات سرعة و
مفروض
بطوء ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه
على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقرر في النمط
الموجب
الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد الشعور
بالشعور المسلوب ١٢

لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان
الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف
السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة و
القاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي والقسري لكن
لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة
الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة عنهما لكانت
الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة ولما كان
المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع ان يوجد
في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق
الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق
الداخلي باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال
قد ثبت ان الحركة لا يوجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا يوجد سريعة او
بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء
فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى البطيئة الحركة م
وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة
السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى
المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة
والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة

نسبة

قدم

نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه تقرر ان نعدكم نسبة المعاوقة
القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة
السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند
اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطوء فيكون نسبة
المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة و كذلك
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة
القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان
نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء و كذلك
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير
بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي
المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة
الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة
القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد

اولهما نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وثانيتهما عكس هذه ١٢

بالضعف ١٢

الى الطويلة ١٢

بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وح لا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة الثانية فاذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين اما طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلة وهي الميل وطريقا يخص الميل

الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما ان يكون حركته لا في زمان وهو محال او يكون حركته في زمان فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان ايضا فيكون طول الزمان بازاء البطوء ولا شك ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان اكثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر و

كلما

كلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير
المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايض في ساعة لان نسبة المعاوقة الى
المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة
فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة
مع العايق كالحركة لا مع العايق هف وقوله الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة استثناء
من قوله ويلزم من ذلك الخلف اى يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة
في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر
فلا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثقيلة مختلفة
الذوات متحركة في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات
الملا فرضت اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في
المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
لكان كذلك ايض واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين
كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء
المعاوقة وهو ممنوع فان من الجايز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان و
المعاوقة قدرا آخر وح لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العايق
كهي لا مع العايق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض
المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا
يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في
ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ما ثبت من ان الحركة لا يخلو من السرعة و

البطوء وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان
بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا حابان الحركة لو
وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان لكانت في نصف الزمان اسرع و ذلك ص
في ضعف ابطأ فكانت مع السرعة والبطوء هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لو
اورد على اثبات معاوقة مطلقا او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح المعاوقة رر
وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكروا اما لو اورد على اثبات معاوقة
داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة
خارجية وح يستدعي قدرا من الزمان وقوي الميل يقتضي زمانها وزمانا آخر
بازاء الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور
واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدأ ميل فيه بالطبع
لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالي باطل بيان
الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في المسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل
بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته
اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول
مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة
بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على
نسبة الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى
كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث
المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في

الزمان

ه يعني الميلين بحسب القوة والضعف

الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى
الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا في ساعتين فلو
فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان
قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في
ساعة ذراعا فالحركة مع العايق كالحركة لا معه فلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان
بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله
على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما
ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والآخر ان تلك المسافة بالقياس
الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان
يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لا بد المسافة ك
لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث
الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة
الطويلة فيكون القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان نسبة المسافة ص
هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوى والضعيف
فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما
وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض لمسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان
ذلك فقال الاشكال ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان مسافته اطول المسافة ٢٢
لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد
في مراتب الضعف ما يقتضي مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد

عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف
مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف على انه لا حاجة فى اتمام البرهان اليه
اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا فى ساعتين ذراعا وكلما يضعف
الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب ازدياد
ضعف الميل وح يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة
الزمانين وانما غير الفرض الذى فى الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة
الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما فى الكتاب فى غفل الامام عنه حتى اورد الاعتراض
عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته فى زمان قوى الميل
كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التى مهدنا نسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى فلو فرض ان نسبة
الميل الضعيف الى الميل القوى نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
وانه ح فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة
المذكورة واما المحال بسبب الزمان وهو وقوع الحركة فى الآن فسيذكره
من بعد فان قلت قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر وههنا يقول سيذكره
من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سيذكر اشارة الى التذكير الآتى الذى هو تذكير ما مر
فى النمط الاول من محال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة و
اعترض الفاضل الشارح منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة
القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان
ليس

ليس كله بازاء الميل و اعترض بعد ذلك و منع استحالة اللازم و انما يكون
محالا لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوع لجواز
ان ينتهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع
العايق كهى لا مع العايق و ذلك كما ان قطرات الماء اذا تتالت و تكثرت من التتالى اه
اثرت فى نقر الحجر و لا تاثير اصلا للقطرة من الماء فى النقر و كذلك كما ان ذلك من
من الحجر الهابط بكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزء منه اثر فى الكسر لا يقال القوة الحالة
فى الجسم لا بد ان ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه كان قوة موثرة ان م
فقد حصل المط و ان لم يكن قوة موثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء
الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة
الموثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هف و ان حصلت
القوة الموثرة انقسمت بانقسام المحل و ح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة هو فالذى يخص الجزء الصغير منه اه
كل جزء من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون موثرة بشرط اتصال الاجزاء و
عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر الى حد لا يبقى له حصة من القوة موثرة
فلا يمكن القطع بصحة وجود الموثر على اى نسبة تراد و عندى ان ذلك السؤال غير الميل م
موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور و ذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام
المذكور و لا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة الموثرة الحاصلة عند اجتماع
الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا و محلها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام
الجسم فآخر السؤال رجع الى الاول و لا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية جزءانا اه
و بالحركات الفلكية و اما قوله و الزم منه محالات فالمراد منه احد محالين فانه الامام اه الشيخ اه امام اه

قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عايق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت
الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العايق عنها وذلك مح وان لم يكن طبيعيا
كان جايز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط
يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وانه مح اجاب الشيخ
بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع
الخارجية وقوة الجزء اذا اجرد النظر اليها من غير مانع خارجي من الصغر وغيره
لا بد ان يكون مؤثرة والا لم يكن وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من
حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الجسم بعينها
مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالجسم ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا
ما بني على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقعت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية
بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر
وهم وتنبيه تقرير الوهم انا لا نم ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم يجب
استحقاق طبيعي ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من
اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقي
لا بسبب طبعه جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا
انفصلت عن الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق
فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل
له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الموضع
او الشكل للجسم بالاتفاق لا بسبب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لا بسبب ناقل عن

ليس

ليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منه
الا بسبب نا قل وانما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم بعض الاجسام
في الجواب اما قوله واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه
نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان مختلفان ايضا
الاجسام وليسا يلزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف
باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح
بالكلية والاتفاق سبب طبيعي او ارادي بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا
فان تادية الاسباب الى المسببات ان كانت دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية
وان كانت اقلية سميت اتفاقية احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون واجبة
له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا
وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنسبة الى غيره ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس
الجسم ممكنة الزوال والوضع والموضع اذا كانا من قبل القسم الثاني امكن زوالهما
باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة
المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل و
انما اشترط في الحكم ان يكونا من قبل القسم الثاني اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكي
ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب الا الا ممتنع خروجه عنه واما الوضع
فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب اذا كان بمعنى المقولة
فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب

حركة الغير   حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل
يقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب
حصولها بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات
فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات
فهو ممكن بل واقع وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك لان خروج كل العنصر
الى مكان آخر اما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان
وهو مح واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال اذ لا قاسر هناك
يريد اثبات مبدأ ميل مستدير المط ان في محدد الجهات مبدأ ميل مستدير
لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفروضة فيه بطبعه اما اولا فلان
وضعه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهذه حالة له بالغير وكان
ذكر المحاذاة مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان
بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون
واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لما تقرر في الدرس
السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد
مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتضي
للحركة المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها
معدوم لان العايق عنها اما عايق طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما
العايق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان

العايق

العايق الخارجي اما جسم متحرك وساكن والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن
للمتحرك غير ممتنع واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته مستديرة وعدم منعه للحركة
المستديرة ظاهر او حركته مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو حرّكه حركة المستديرة
مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق عن الحركة
معدوم ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العايق وجب الحركة فقد ثبت
القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من
النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العايق وجود الحركة
لجواز تخلّفها عنه لعدم الشرط كعدم الحال الملايمة والفاضل الشارح اعلم ان
الامام فصّل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد
وملخص كلامه في بيانه ان بعض اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام و
ليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من ساير الاجزاء لتشابهها بل لا يمكن حصولها
لساير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة
والشارح عرّض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن فذلك
لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال على الاستدارة ولا
حاجة في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم بل مستدير
فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول
ذلك الوضع لساير الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة
بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لساير الاجزاء
لا بد ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام في وضع مع ما يمتنع حركته بالاستدارة

تعليل لقوله وحصول الوضع

تحرك بدو

يمكن حصولها لساير الاجزاء و
ص

كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان
حركة جزء الارض والثانى مح لان ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستداره
كما يجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستداره بالطبع لا مطلقا و
كفى فى جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض فى الجملة ولو
قسرا والثانى وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام
من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف فى الاستدلال والثالث وجود
الحركة المستديره له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ فى
النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستداره وذلك لان الميل
قوة محركة والفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة
المحركة بلا عايق وجبت الحركة ولا يستراب فى انه لا يدل الا على عدم العايق الطبيعى
فلا يتم الا بما ذكره الش واعترض الامام بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته و (على ذلك صح)
الامكان الذى هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرايط
وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديره الامكان
الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق القطن
لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم (فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى صح)
بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان
الاستعدادى لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة لا يتوقف (المستديره صح)
على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل و
الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة فى اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى

ان

٢

ان يق لو اريد الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة بصحة الحركة صح
فى الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على
قوله الاجزاء لما تشابهت فى الماهية صح على كل منها ما صح على الآخر وهو ان الجزئين و
ان تساويا فى المهية الا انه يحتمل ان يكون تشخصية احدهما شرطا لذلك وتشخصية
الآخر مانعة عنه وقد مر مثل هذا فى النمط الاول والذى يخل بالاصول المذكورة
اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل فى الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة
بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ميل عايق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا والميل العايق عن الحركة صح
للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة فى الحركة وان وجد
حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول
ان المراد الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المط لا امكان فرض التحريك
القسرى وح يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية
وعن الاعتراض الثانى بان العناصر فيها ابدا ميل مستدير لوجود الميل المستقيم ليس صح
فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا يقول
الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع
فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب
بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر فى الميل المستقيم والميل المركب لان الميل
البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات فى ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع
فى واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر فى الواحد واذا انضم
اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل

الميل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية
لا يقتضي الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في
المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام
صحة حركته لحركات غير متناهية وان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات
غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر
عايد الى محركه ولقائل ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة
ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عايد الى موجده ومعشوقه
وانت تعلم ان تبدل النسب عند المتحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته
الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك ما ان نسب الى
الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق
وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او
في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام وهي في الاجسام
المقتضية للميول المختلفة ظاهرة تنبيه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما
تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع
وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا
يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فنجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان
ثم قرر هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبايع المتخالفة لا يقتضي من حيث هي قوله قرر
متخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة في لازم واحد
اذا تمهد هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي

للكاين

للكاين فان كان في مكان غريب فلابد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة
ففيه ميل مستقيم وان كان مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة (في ص)
وح زاحم الجسم الذي فيه واخرج من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة
مستقيمة والكاين من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله
فان تشككت فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكاين لا يجب عليه الانتقال لجواز
ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يعد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال والجواب (يفسد ر)
ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانتقال والامام وجه
الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي
او لا في مكانها الطبيعي بان يق ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي
وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القضية الدايرة بين النفي والاثبات
وكان الش اشار الى ذلك بقوله والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري
في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه
على ان المقصد منه اثبات انه ليس بكاين فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان
ساير الافلاك ليست بكاينة ولا فاسدة واذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم
الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضي امرين
مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير
يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفا بالطبع عما
يتوجه اليه بالطبع وعليه سؤال مشهور هذا السؤال يمكن ان يورد على دليل
الشيخ بان يق المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو

يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او في غيره لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ص

اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة

وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشيخ وتق

الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين مختلفين بانفرادها واما بشرطين فربما

يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان

يقتضي ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا الايراد

ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى

جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين وميلا مستقيما في اخرى لزم

ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالايراد لم يبق الا على دليله

وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء

الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة و

ان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا

موجودا يقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي و

اما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء

الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير

لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في

محدد الجهات وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في ساير الافلاك و

اما ثانيا فلان المط بالحركة المستقيمة هو المكان والمط بالحركة المستديرة هو

الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه

لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة

المستديرة

كما ان الجسم يقتضي
ص

المستديرة يكون مهروبا عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه
بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى
الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل
المستقيم لتغاير المبدأين واقول السؤال بالحقيقة منع ونقض اما المنع فبان
يقال لا نم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان
اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء اخر فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع
لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة يقتضيهما في
حالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من
اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف
والتوجه بالطبع فبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول
الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان
يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما
ان نقيد التوجه والانصراف بالطبع او لا فان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض
بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة   وذلك لوجهين احدهما ان فيه
ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول اثبات وجود الميل المستدير
فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما وقع
في هذه الورطة لفظة وايضا حيث تخيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ
يريد ان يثبت احكام المحدد لساير الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة
الارصاد فاذا ثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها

بمجلة كل ترود ولاب آبكشي
وكردونا كرد

كان المحدد لما تقرر ان لايفارق موضع تقرر ان لاميل مستقيم فيه فقوله ايضا

اشارة الى ذلك والامام ايض تخيل ان اثبات الميل المستدير فى المحدد لاثبات

هذا المط وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لايدل على حركته

بل على حركة الافلاك المكوكبة ان الكون والفساد يطلق بالاشتراك الاسم على

معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد

وجود والمنع من المعنى الاول لا الثانى فان المحدد كاين بمعنى انه موجود بعد

عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولايمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات

فان امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد قال الامام ظاهر الكلام ههنا

مشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق

عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم يفسد الجسمية التى كانت ويتكون جسميتان

اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كانت بحسب تعدد اجزاء فيه يقتضى نفوذ

زوال اتصاله وكذا الاستحالة المودية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على

امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لايتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث

الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح فى الكون والفساد على

حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله

لهذا اشارة الى انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد ان الحركة الاينية

المستقيم اقدم من الحركة فى الجوهر اى بالطبع لانه تبين ان الحركة فى الجوهر وهى الكون

والفساد والخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيم فانتفاء الحركة المستقيم يستلزم

انتفاء الحركة فى الجوهر ولاينعكس فيكون الحركة المستقيم متقدم عليها تقدما طبيعيا

لان

لان التقدم الطبيعى هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه
من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء
المحققين
الفصل ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول
وسط
لا حركة فى الجوهر فان المادة لو كانت متحركة فى الصورة لكانت لحركتها اول و
وسط
وآخر والصوره انما يحصل فى انتهاء الحركة فيكون المادة فى الاول والو
خالية عن الصورة هف   وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديره اقدم
من المستقيمة الذى تبين ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة
واما ان حركته يتقدم على حركتها فلا غاية ما فى الباب ان حركته مع بالزمان لكن
تقدّم ما مع المتقدم معيةً زمانيةً غير لازم   اراد ان يتكلم ايضا على العنصريه
لما ذكر الشيخ انا نجد فى الاجسام العنصريه قوى مهيّئة نحو الفعل وقوى مهيئة نحو
الانفعال وعدّ منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن
ـبـ
معنى التهيؤ نحو الفعل والانفعال وعن تلك القوى المعدودة فشرع الشـ و
التى
قال المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالتهيؤ اعداد موضوعاتها اى الاجسام
القوة
قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمتحرق القطن لا
القايمة به لكن الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القايمة
بها فهى معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادى التغيير والتغير ثم قوله و
الحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شروع فى بيان القوى المعدودة واما
قوله اى من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد يجمع المختلفات ولا يفرق
المتشابهات فى البسائط فان النار اذا اثرت فى الماء يصاعد منه بخارات و

للفعل او للانفعال فان الكيفيات
ليست هى الفاعلة للفعل ولا
المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها
صح

ليست هى الا اجزاء مائية مع اجزاء هوائية فان بعض الماء يفسد ويصير هواء
واذا تصاعد استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوط به لان تعريفاتها اى
لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال فى تفسير
الرطوبة او اعتبارات لازمة كما من شانه احداث الخفة والتخلخل فى تعريف الحرارة
وههنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لا نعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما
هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئى كاف فى ادراك الكلى فان الحاسة
اذا احست بالجزئى وانطبع صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير
تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور
فحصول الجزئيات كاف فى تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف قوله اما اللذع
فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب
الوضع حتى لا يحس الا بالم الجملة قوله اما التخدير فهو تبريد العضو وهذا ينافى قوله
فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقوله ان يفعل لا من الكيف
ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللاذعة قوله واما الطعوم
فبسائطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا
والفاعل فى الثلاثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان
فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة او فى الكثيف حدثت المرارة او فى المعتدل
حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة او فى الكثيف
حدثت العفوصة او فى المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان فعلت
فى اللطيف حدثت الدسومة او فى الكثيف حدثت الحلاوة او فى المعتدل

حدثت

[illegible]

حدثت التفاهة الغير البسيط ونحن نقول لا شك ان العفوصة قبض
اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف
الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي اختلافهما في النوع او لا فان
كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيط غير متناهية لان كل نوع من هذه
الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة
وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض
نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله
على ما هو المشهور في كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل
من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية والرطوبة قد فسرها
الشيخ قال في الشفا بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله علمنا
التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق و
ليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب ارطب
من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرفنا الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة
الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكمل في هذا المعنى
من الدهن والعسل ونقول الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعة بل انهما متساويان
في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما قطعا بل الدهن و
العسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير
يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة
الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق

فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل
التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس ذلك تعريفاً فهو جواب سؤال الهام
انكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف
عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفاً لها بل تفسير
اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا
يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم
بتفسير اللفظ ولا ينافي ذلك بداهة مفهومه واما قوله والجمهور يفسرون الرطوبة
بالبلة فهو خطا من النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة
قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور
وليس كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل
وذكر الشيخ في الشفا ان البلة هي الرطوبة في الشفا ان ههنا رطب الجوهر
ومبتلاً ومنتقعاً فرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة و
المبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه و
الجاف بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب اما قوله ولم يذكر البلة والجفاف
في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا
الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم ولا هوم
يريد البحث وقوله لا اشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
نعم للامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يامر بالتامل فيما مر من
قوله نجد فيها الا ان الوجدان لا يكون الا بالتامل وفيما ياتي من قوله ثم انك اذا فتشت

واحد

قال

وجدت بالتامل اما البيان القياسي فمثل ان يقال ان الناس اتفقوا على ان الرطب اذا
اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التشتت ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق
بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استمساكا عن التشتت و
اما المناقضة فكما قال لو كان الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة
قبولها للاشكال الغريبة وهما زيفان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب
يختلط باليابس يفيد الاستمساك بل ذلك انما هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة
واما الثاني فلانا لم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في
الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق
ان التراب المسحوق غاية السحق يسهل التصاقه بكل شيء وليس برطب واما
اللين كما في العجين فينتقل عن وضعه بالتصلب لا يكون القوام سيالا جهة
ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا احترازا عن اللزج كما في الناطف قال الامام الجسم
اذا كان يتطامن ويغمز تحت الاصبع او ما يجري مجريها يقال انه لين وهناك امور
ثلثة الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعير الذي يحدث فيه مقارنا
لتلك الحركة واستعداد الانغماز واذا لم يتطامن الجسم تحت الاصبع يقال انه
صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماز وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم
الانغماز وليس اللين والصلابة الا الاخيران ليرجع حاصل البحث الى ان اللين هو
الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية
التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر وهو الذي ذكره
الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما فرق اجاب بالفرق من

ناطف حلواء معروف

الا ص

وبينهما ص

وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة واللين والصلابة
من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها
ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز وعدمه لان
استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما معروضا الاستعداد
ولا نسلم ان معروض الاضافة محسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة يعرضها هذه الاضافة
ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة
واليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها انما هو
آثار بالعقل ماهياتها ممتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبة
سهولة التشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما في اللازم
لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ انما ذكر آثارهما الى آخره
وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز
من المشكل والقوام الغير السيال وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول
الانغماز هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى
اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغماز
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم
سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل
اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا
من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه
مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة   والسلاسة والاشابة

اسماں

ليس صح

ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق
والاتصال فظهر الفرق وانما
قلنا معنى اللين مشتمل على عدم
التفرق بسهولة صح

اسمان لما يقابلها وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك
لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج وهما يقتضيان كون الشيء
معداً للانفعال ثم لقائل ان يقول المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس
معناه كما علمت ان تنفعل الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط
الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منها فاعلا وبتوسط الآخر منفعلا فكل منها كيفية
فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليين والرطوبة واليبوسة
بكونهما انفعاليين تخصيص بلا مخصص فنقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط
الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا
لم تفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع و
التفريق ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل و
التفرق والاتصال او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله
انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة
غير الحرارة والبرودة تجد ان مما يوجد عديم الجنس ذلك الباب او تجد ذلك الباب
منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة
حتى ان كل كيفية غيرهما فاما ان يكون تلك الكيفية منتمية اليهما او يوجد جسم يعرى
عنها . الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام
قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد
جسم خال عن الكيفيات المسموعة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المشمومة و
جسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال

ظ
تجد ان مما يوجد جسم عديم اه

عنها وذلك لان احساس كل من الحواس الاربع لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها
وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسط والماء فان الذوق
بتوسط وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع
ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وبين غيره مثلا الواسط بين الذائقة و
المذوق يجب ان يكون خالية عن ساير الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء
آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله
وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن
اللمس فلذلك اى لما ذكر من الحكمين هما ان الملموسات يعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات
سميت باوايل المحسوسات ويستدل بذلك على عدتها فيقال العنصر اما حار
او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة
ويستدل عليها اى على عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما
خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق
وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات
العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف فيما هو استثبات
التصديق والمراد ههنا استثبات التصور وتشبيه بتجزء وتصاعده النار
اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار يلطف اجزاء مائية
ويخففها فيختلط باجزاء هوائية كائنة في الماء ويتصاعد الى حيز الهواء فتشبه
الماء الى الهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا

ان

ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ما يسخن قال الامام في شرحه لما اقتضت
سخونة الماء تبخره وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء
هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء
هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام
الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه به ليس لكونه هواء فان الشيء
لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا لكونه هواء فان ذلك ليس تشبها لما كانت
الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال الآن استدلال باختلاف
الامكنة على تباين الصور متوقف على ان الجزئيات للعناصر حركات وميولا
طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى
امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك لما يجذب من العنصر الكلي الذي يتحرك الكلي در
اليه او يدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء الهواء من مكان النار
الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والآخر ان يقال العناصر
كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره
الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا فنقول تغيرات الاجسام الآن متغيرا اما
في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون وفساد آني وتغيرها
في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف
الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد
وفي وسطه لان حصول الصورة ح تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء
الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه

تع وهذا التي لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا
يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد والتوسط
فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجئ
ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنى عشر والشيخ اقتصر منها
على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض
ماء وبالعكس فيرد سؤالان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة
دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر
واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل بقوله فهذه الاربعة
قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة الاول
كاف فيهما اما الاول فلانه ح ثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي و
المط اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون
والفساد في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت
ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى
الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء
هي هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلما كفى الانواع الثلثة في
اثبات المطلوبين فما الفايدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب
السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثنا عشر الا ان الانواع
الاولية ستة اذ الاطراف لا يتكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات
الانواع الستة الاولية لكن لنوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقي اربعة

الانواع

انواع في ثلاثة ازدواجات فاذا قيل لم اختار الانواع الاربعة فيقال
لانها اولية والباقية بتوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة
فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من
الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة
فهي اجزاء النار يقينا وتكون اجزاء ارضية صلبة فنقول المراد ان الاطراف
لا يتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف فيما قصده لشرح بيان المناسبة
ولو كان حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب
الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان فيه
حسن ترتيب ولو اثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انطفاء النار
واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى
الاحجار فاستشهد عليه بشيئين اي استدل على تكون الهواء ماء بدليلين فاستشهد
احدهما ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد
جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا يخلو عن ثلاثة اقسام
اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل
الرشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق
الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة عن

الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء و
هذا باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما
في الصيف فان حرارة الهواء يجزها ويصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من
تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفادها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها لكن
الوجود يخالف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق
الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا
يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نفاها بقوله
لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع
الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع الترشح
يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الا
وجود الندى في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع
الترشح لانه ربما يوجد في موضعه بل الانحصار وهذا معنى قول الشارح فدل على نفي ح
انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما انحصر الاقسام في الثلثة
وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء و
تقرير سؤال بعض اصحاب الامام انتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء انهم در
صورته النوعية فلم لا يجوز ان يبقى الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته
الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان
كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في ساير الانواع قال الشارح هذا
انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هواء ثم

لو

لوجوزان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون
جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء و
بعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا الان ذلك
الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال
ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية المائية مع زوال ذلك السبب الذي يقتضيها دال

عنه وبقاء تلك الكيفية صح

على حدوث صورة يستحفظها   وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان
للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك
بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطقصات للاركان
ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما هو اشارة الى ما ذكر من ان
الخفة هي الميل الى فوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف
ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا
حصل في حيز الارض تحرك عنه بالطبع ليطفوا عليها وليس ذلك توجها الى
جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وح اما ان يكون جميع

حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار يزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته صح

الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا و
هو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر
واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر
والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة
الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا
الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط

هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا
يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان
فيلزم ان يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب
بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من
السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو
الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد فلا يتضادان والثاني الذي
اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي لما
تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان
خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين
احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي
والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف
الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين والخفيف
المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا
يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى
الثاني فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة
الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس
الى النار فيكون خفته الاضافية بالقياس الى النار وقوله فان الخفيف المضاف
لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير فظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا
يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف

مضاف

مضاف لا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول
فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين
اذا كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف
المطلق كما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما
ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية
قطعا واما الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولهما
فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف
المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة
السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب و
عبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير
وكان الامام يشير الى هذا في شرحه لان الاول في حصر الاركان كاف اي
لو قيل ان الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس واما ثقيل مطلق او ليس
كفى في بيان انحصاره في الاربعة اما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار
الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار و
الاقسام الباقية في العناصر الباقية وح يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى
كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان و
اقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة
المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها
ينحصر في العناصر الاربعة لقوله وبالحري ان يتم بها عده ذوات الحركة فلم

يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية

وتشكك الفاضل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات

الحركة المستقيمة تنحصر في الاربع وبين هذا بحسب خفتها وثقلها والثاني انها استقصات

المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من

البحثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل صاعد فيه والا لكنا اذا امددنا يدنا

الى الهواء احسنا بدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا احسنا به

فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعد

وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه

انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا

والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليست جزءا

من المركبات بوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا اورد عليها الماء او الارض

ينطفي والثقيلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء الارضية والمائية فكيف النارية مغمورة في الاجزاء

لا ينطفي وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن

الانفكاك مع تداعيها اليه وفيه بعد وثانيهما ان حدوث النارية في

المركب اما بالنزول عن حيزه وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون

في المركب وهو ايضا باطل لان مادة جزء يفرض من المركب لكونه مخلوطا بغير النار كل

من ساير العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها

للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية

اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب والمركبات ثلثة الصورة اما

صورة

صورة البسيط او صورة المركب وصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور
والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما
صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون و
لا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال
المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه
يحل اولا في المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح في
اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلف والجواب ان الاولية بالقياس
الى الكمالات الغير المنوعة المرتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم
طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء
يحل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة وليست كذلك ويمكن ان
التعلق
يجاب بان المراد انه اول شيء يحل في المادة ان كان ماديا او المراد بالحلول
حصل
بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت
حقائق
للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج
التي جعلته نوعا هي الكمال الاول وليس هذا الاختلاف اي اختلاف الاشخاص
والانواع والاجناس للابدان يكون لسبب فسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق
وهو باطل او الصورة النوعية للبسائط وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها
او بحسب بعضها بحسب احوالها والاول باطل ايضا والا لم يتعدد الاختلاف عن ابعة

لان الصورة النوعية اربع واذا كان كل واحد منها علة الاختلاف لم يزد
على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب و
فيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان
الصور يختلف كذلك فلكل جنس منها مزاج جنسي لما كان المزاج يختلف بحسب
بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات وكيفياتها في النسبة فلكل مزاج من الامزجة
الجنس والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط اذا خرج عنهما بطل
التركيب ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضًا وهو غير متساو وفيها فعرض المزاج
الشخصي جزء عرض المزاج الصنفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو جزء عرض صح
المزاج الجنسي وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى لقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل
به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية فانها ح لا يكون صادرة عن
الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة
عن صور البسايط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني
المزاج ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فظاهر ان ص
حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة
كما يقوله الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور
وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم
وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يق انما احتاج الى الفرق لان

المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا
المغايرة بينهما لما كان كذلك و استدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية منها اعم لان
الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف
والصور لا يقبلهما لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف
وكيفيات الافلاك لا تقبلهما والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وساير الاعراض
وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان
الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان مائيته
محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا يتمشى في ساير العناصر فان
النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال
الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها قال الشارح ان اراد
بقوله هذه العناصر لا يبقى بعد زوال كيفياتها انها لا يبقى مطلقا سواء كان في
حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا يبقى في حال البساطة فمسلم
لكن لا يلزم انها لا يبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال
البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وفي
هذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد
من هذه العناصر صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق
باين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان
بقاء صور ساير العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم تمشي

البحـ الا منع بعض مقدماتها   البحـ الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا
يشتد ولا يضعف والكيفيات يشتد ويضعف فالصور ليست بكيفيات و
التنبيه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر
وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعي انهما بديهيان حتى لم يتوقف الحكم
فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما
حققناه واستدل الامام على حقية الصغرى بان الصور لو اشتدت او
ضعفت فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان
لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا
كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن
الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال
وبقي ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاصا للصورة
مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن
كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والاشتداد في حالة واحدة
وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقي
كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف
ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نسلم صدق الصغرى
ففي قوله وان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان
المدلول فالاولى الاقتصار على المنع   معنى الاشتداد ان يتوجه
المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار يوجد كل واحد منها

فح

فى آن ولا يبقى شىء منها آنين كما ان الماء يسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف
انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار
يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان
الحركة انما يتحقق اذا كان للمتحرك حالة فى كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن
ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك فى الاين يكون له فى كل آن
يفرض حصول فى مكان مغاير لحصوله فى مكان آخر وهذه الحصولات
لا يستقر آنين فكذلك اذا تحرك فى الكيف يكون له فى كل آن كيفية لا يستقر فاذا
تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون
عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا خلاصة
الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا يتقوم بدون مطلق الصورة فهو مسلم
لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية والنوعية عليها لانا نقول الهيولى فى
نفسها لا يوجد الا شيئا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من
شىء الى شىء فلو تحركت فى شىء لم يكن بد من ان يكون لها صورة بالفعل
فيمتنع ان يتحرك فى الصورة بالضرورة ولننظر فى الفاظ الشرح عسى ان نميط
نقاب الخفاء عنها فاما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار
يتبدل نوعيته اذا قيس فانما وحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند
القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة فى الخارج وتعدد الانواع
وتبدلها انما هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما يوجد منها فى آن الى ما
يوجد فى آن آخر وهذا هو كلام الفارابى ان تلك الانواع بالقوة والآنات المتتالية

هو ح

هو بات الصورة فهو مسلم لكن
الهيولى شخص واحد مستمر على
تعاقب الصور وان اريد
انها لا يتقوم بدون ص

بالقوة وح ينحل ما يورد ههنا ويقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون
له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة
فلا حركة له في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان
له كيفيات متعددة فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة
لما مر ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حالة لا يكون له
قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن يكون له تلك
الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم
تتالي الآنات وانه محال او نقول الاشتداد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا
يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون
فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا
آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه مح وان لم يكن
الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات
زمان او لا فان لم يكن يلزم تتالي الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة
متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع
فانه لا شك في تحققهما مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخ اما ان
يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها له اين واحد او ايون متعددة فان كان له اين واحد
فلا حركة في الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر
من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فيتتابع الآنات ونقول
الايون المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا ولا تخلص عن الشبهة

الا بان يبقى للجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض
فلا يكون تعدد الايون الا بحسب الفرض فكذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة لا يلزم انه
لا يكون له حركة وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم
وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى انها في كل آن يفرض يكون كيفية اخرى فتعدد
الكيفيات لا يكون الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعية لان هذه الكيفيات الغير القارة
لا يكون افراد النوع واحد لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها لا تقبل الشدة والضعف و
فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كلما تحقق
حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف لقبوله الشدة والضعف ولعا
الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد نوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في
آنين يحيطان بذلك الآن فمعناه ان الان كل
ما يوجد من انواع الكيفية في آن لا يكون
هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد
في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه
لولا ذلك لم يتحقق الحركة - م
واما قوله فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل الا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نسبة
الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة بعينها
يتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى بعضهم
في مذهبه فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد
فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم
وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في
عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر في نفسه فان نوقض بحركة الجسم في السواد
فربما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو
موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث

فى آن انعدام سواد آخر فينقطع الحركة ضرورة ان الحركة فى السواد انما يستمر

باستمرار السواد وان حدث فان بقى زمانا ينقطع فيه الحركة ايضا وان انعدم و حدث

آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال والجواب الحق اختيار بقاء السواد

ولا يلزم ان لا حركة فى ذلك السواد بل الجسم لا يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر اذا

عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذى استدل به الامام على ان الصور لا يشتد ولا

يضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الا على عدم اشتداد

المحل فى الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا يشتد ولا يضعف

وانما يشتد الجسم فيهما ويضعف قد اما قوله واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المتقوم

بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا يتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها

بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل

وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شىء موجود بالفعل كالماء وبعد التبدل

شىء آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك

من حال الى حال لا بد ان يكون فالضمير فى قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال

اى لامتناع تبدل الصورة فى الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود

الى الحال المذكور فالتقدير لامتناع تبدل الحال الذى يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل

هويته بتبدل الحال وايضا لو توارد الصورة على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين

كون الشىء هو هو وبين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة

يستلزم تبدلها فلا يبقى هى هى واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصورة لا يكون

الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فيكون هى هى فلو تبدل الصورة على مادة الماء فاما

ان

بعد تبدل حاله هو الذى كان قبل
تبدل حاله فلو تحركت الهيولى فى
الصورة كان قبل تبدل الصورة
شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة
اخرى فلا يكون هى هى فى الحالين فامتنع
تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت فى
الصورة ففى اول تحركها يكون
مادة فانما يتحقق حركتها اذا كان
بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان
يتبدل عليها الصورة المائية
صح

ان يبقى ماء وهو مح لزوال المائية عنها واما ان لا يبقى ماء وهو ايضا مح لان تبدل الصورة

عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة

بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء وهو بعد التبدل هو قبله وكونها ليس

بماء كون لشيء بعده ليس هو قبله وايضا فان حركاتها بالطبع لما كانت للعناصر

حركات وسكنات طبيعية وقد مر ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان

يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفيات المحسوسة منبعثة

عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية

هي الطبيعة بعينها فقوله المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد

انواع الحركات مستدرك في هذا التعريف فان اشتدادها وضعفها وكونهما من انواع

الحركات لا دخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصورة العناصر اذا امتزجت

لما كانت للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا و

منفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل

واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته وللقائل ان يقول سيجيء ان فعل الصورة النوعية

في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر

آخر كان بتوسط كيفية فيعود المحذور وضرورة ان الكيفية المتوسطة يكون غالبة والكيفية

المنفعلة مغلوبة لا يقال سيقرر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية

لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية ينكسر في حد نفسها ولا يرى ان الماء الحار

اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار وبرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية

كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة

التقريب ...

متضادة ...

المحذور م

في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وح يعود المذكور ولعل المحيص عن هذا
بالتزام ان كيفية واحدة يكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من
جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتامل قال الفاضل الش لو حمل هذا التضاد
على الحقيقي خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت
عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما
وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا حمل الكلام على غير
مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب و
بعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبياض تضاد وغاية خلاف كذلك بين
نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال الجواب ان تحليل المركبات يدل
على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء
وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة
طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر ولا شك انها متشابهة
الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع
الاستحالات والدليل على ان الصورة ينفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد
من الحار انما هو من الصورة المائية وهي منفردة بالذات فلولا ان تاثيرها في
البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية وفي الصورة القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم و
اجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير و

حاصل القول في المزاج ان بقاء الصور النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة والماء والهواء في الميعان مع انحفاظ صورها النوعية فلا م

الكذا

هكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض
احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي يحدث
للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في
الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا اسخن لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء نارية كمنت
فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في
الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار وانما دعاهم الى
ذلك الحكم اما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فان
الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول بان المادة مشتركة قد زال
عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شيء عن لا شيء
محض وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال
البرودة عنها بالتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد   وانما اقتصر على الحك و
الخضخضة وما ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون و البروز
فيهما اغرب قال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان
جسما باردا وهو الماء والارض واما الخلخلة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين
الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصفو بالخلخلة عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون
فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى
يريد ان النار المرئية ليست ببسيطة حاصله ان النار الصرفة شفافة غير مرئية
وانما يكون ملونة مرئية لتعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوئها فههنا دعوى
اما الاولى فلان النار حيث يكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية

التغير في الصورة فامتناع كون شيء عن لا شيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما انكار صح

بالتكيف

الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافة لا ظل لها و اما الثانية فلان
النار اذا كانت ضعيفة لا يتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في راس الشعلة
يقع لها ظل والظل انما يكون للاجزاء الارضية المتخلخل اليابس
المصعد لاكتساب الحرارة لا بد ههنا من تمهيد مقدمتين احديهما ان الحرارة
اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا و
اذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا
فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية
والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلط بها الثانية ان البخارات
لغلظها لا يصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا
بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا بحرارة النار و منه
ما لا نارية فيه بل على طبعه و ما فيه البخارات فمنه ما يجاور الارض
ويسرى اليه سخونة الارض و فيه ايضا اجزاء مائية و ارضية يستضئ
باضواء الكواكب و يسخن و منه ما لا يسرى اليه سخونة الارض و لا
يكون فيه الا محض البخار الذى هو اجزاء مائية فيكون له برودة عظيمة فلهذا
كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار و طبقة الهواء
الصرف و الطبقة البارد التي ينزل منها المطر و الثلج الى غير
ذلك و الطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع
من الارض يعلو البخار لان حفظ للحرارة المصعدة اكثر فاذا

رفع

بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست
الى الحركات الى آخره في سمة اين ما وقع فيرى كان كوكبا
انقض وهو المسمى بالتهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية
نارا صارت شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت و
انطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار
الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء و
يصير شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء
الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا
واما قوله الذي كلما قويت النار اقل الى آخره فتنبيه ايضا
على ان النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية
وكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحمرة اللهبية
اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم
انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار في نفسها
القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم منه
تقدم من ان الاطراف لا يتكون من الاطراف وكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا
للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب
انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب مخالفة

لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام البسيطة
والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس
الجسم الكاين الفاسد استقام الكلام واعترض ايضا على قوله
واقربها من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج
كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه اكمل وقد ثبت في
علم الطب ان اعدل الاعضاء جلدا الاصابع واخرجها من
الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب
بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد
الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل
اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب لاجزاء الثقيلة والخفيفة
فيهما من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم يتعلق بالقلب لتحصرها
ثم بساير الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع
في كتابه القانون ان الروح والقلب حرما في البدن جدا مايلان الى حاران
الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الثقيل والخفيف
فيهما الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في
الاعتدال وذلك لا يتم الا باعضاء الية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس
مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء
وذلك اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان
اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر انما ذهبوا

النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف تم

الى ان

اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات والاستكمال به ص
الصادرة من الارواح التي منشأها القلب فان لما كان تفاوت الصور في قلت ص
الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم
كانت النسبة الى المبدا اكمل والصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح به الشيخ
فيما مر وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل
الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة
ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف
الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك

النمط الثالث في النفس

الارضية للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس يقول
عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول
لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البسايط والمعدنيات
نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية
والسماوية اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان
فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع
في ذاته او صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري
لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها و
الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته اذ يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل او ر ر
وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول
يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول

على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد
به الجنس اي الطبيعة الجنسية المجردة عن وهي المادة ولنذكر ان الذاتي قد الفصل م
يؤخذ بشرط لا شيء اعني وحده وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا
للنوع وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على
اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان معينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا
تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل
جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما
انه صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات
والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة
ناقصة انما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار
انه صورة لان الصورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما
في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انها كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة
ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا
مادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها
بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يوجد البدن في حدها كما يؤخذ البناء
في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان فلذلك صار
النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا تعرف ذات النفس يجب علينا
ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما آلي فيجوز
رفعه على انه صفة كمال اي ذو آلة ويجوز جره على انه وصف الجسم اي جسم مستعمل

على

على الآلة والثاني اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان الآلات للنفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان يكون الجسم حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه مشتمل على الآلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة و انما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشتمل سائر الكمالات (يشمل) بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية و قوله آلي احتراز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فلبيان الاحتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني فلا يخرج به فزيد في التعريف هذا القيد لتخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما

في التنمية ولا في التغذية ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد

بافاعيل الحيوة الافعال التي لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية و

توليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان

كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية

وغير النفس الانسانية من الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف النفوس صح

صور المعدنيات والبسايط لانه يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء

لانا نقول المراد بعض الافعال فكانه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل

الحيوة وصور البسايط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية

فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تتبعان تعقلا كليا سببين

ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم

الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي

ادراك وحركة دايما لانه في مقابلة بالقوة وليس كذلك للنفس الارضية في الجملة

وانما حذف من التعريف الآلي ليستقيم على المذهبين قال الامام في

الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة

لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان

فسرناها بما يفعل بالقصد يخرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر

عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولة على

النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي ونقول انا نشاهد اجساما تغتذي

وينمو ويولد المثل واجساما يدرك ويتحرك بالارادة دايما وليس بدايم

ليس

ليس ذلك لجسميتها فيبقى ان يكون لها مباد غير جسميتها ولا شك ان تلك

المبادى مختلفة فى جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس

لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف

النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ فى الشفا

بان كل ما يكون مبداء لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة

للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ

افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة و

هو النفس النباتية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون

عادمة للارادة وهو النفس السماوية ارجع الى نفسك راديات

وجود النفس الانسانية وهى التى يشير كل واحد بقوله انا فكما ان لكل جسم

من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك لبدن

الانسان شىء وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل

واحد منا يدرك نفسه والمدرك شىء غير البدن وكذا المدرك شىء غير

البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه

عليها فى اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة

سواء كان صحيح المزاج اولا فاذا رجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه

مدرك لها يثبت اياها الحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حال

النوم فان النايم يدرك نفسه حتى اذا اصبح باسمه ينتبه الحالة الثالثة ان يختل

حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لا يغيب عن ذاته

الهام

منه

وبيان ان كل واحد منا يدرك نفسه

فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما والا لتذكرا ذلك عند اليقظة والافاقة اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اي كل من النائم والسكران يعقلان ذاتهما الا انه ما يبقى على ذكره ففي هذه الحالات الثلثة يدرك ذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيحة المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا يتلامس اعضاؤها بل يكون الا عضاء منفرجة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكر وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج شيئا من الاشياء ولا شك انه في هذه الحالة مثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن انيتها وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود ولما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان مثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى برهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول يشبه ان لا يكون تلك القضية

اولية

اوليه لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضيه وهي انا ندرك انفسنا حال
النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل
اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الا نضاف
انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه
لو وصل اليه مولم او ملذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي
وان حصل به شعور فاما ان يدرك انه مولم او ملذ او لا يدرك الا
انه مولم او ملذ مطلقا والتالي باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين
الاول لكن علمه بانه يوذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم بالاضافة
موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل عن
ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك
فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته
وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر
بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا
ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات
الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وانا نقول
الحجتان غير برهانيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان
الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات او
او لعدم العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق
لعدم الانس له او غير ذلك وتعنون الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك

وان لا يدرك الا انه يولم او يلذ مطلقا

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك
ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا
يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام في
المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بان قسم
المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة
والى المشاعر الغير الظاهرة الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير
مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى
يناسب المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى
او وقسمة اخرى الى الادراك بوسط وبغير وسط فقوله الثنوية قسم
الباطن الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد بهما قسمان
بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء
لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون الادراك
اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر
الظاهرة كما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون
الادراك بالمشعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه
فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله او الباطنة
هو العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط
يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الادراك
الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور

مغايرة

مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان
يدرك نفسه بالقوة الباطنة التى هى نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك
والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه
لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما
المقدمة الثالثة فقد فصلها فى التنبيه الثالث ومن الظاهر انه فى الحالة
المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه فى
تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته ومعلوم
ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان
الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس
ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة الكشف
ولا شك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال (بالمقدمة)
الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين فكانه دليلان او نقول انما اورد
المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس
بالمشاعر الظاهرة بها تم لما ثبت فى ذلك ليبين ان ادراك النفس ليس (بتوسط)
شىء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله او رد الوهم والتنبيه عليه هذا
هو الضبط وهو الوجه الذى تثبت به صور الانواع فان الوجه الذى
تثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا انا نشاهد فى
انواع البسايط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها
من مبدء وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شىء آخر هو الصورة النوعية فههنا

هو كون ادراكه نفسه على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك ١٢

وكانه ورد

اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه
الجهة لا تثبت بالافعال بل من جهة انها مبدا الافعال ولما كان اظهر الافعال
لها الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث انها
نفس وصورة اى من حيث انها مبداء الافعال حتى يقال ان لنا حركة
فلا بد لها من مبداء وليس الجسمية والمزاج بل شيء اخر هو النفس والصورة
اعلم ان الصورة النوعية اى جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم فقيد نوع الجسم للاحتراز
عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها يقوم جنس الجسم ويخرج
عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا
انها لا يقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة
الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ودخلت
فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت
الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطوء لكان حال
الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة لفعل يمانع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة
له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز
لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان
حال الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك
فكيف يليس به انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان
كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية متضادة ينعدم

فكيف

والارادة

فكيف يحصل اللمس به فليس الكلام ههنا الا ان مبدا الادراك لو كان هو المزاج
لم يحصل الادراك باللمس كما صرح به الامام في شرحه وهما متقدمان على الالتيام
اى الجامع والحافظ متقدمان على الالتيام المستمر المتقدم على المزاج المستمر و
الحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج
المستمر يتوقف على الالتيام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ
وقوله وهذا الاستدلال مؤكد للذى قبله بحسب اعتبار المشاهدة اى هذا الاستدلال
من مقدمات مشاهدية فان كون البدن من الاستقصات انما علم بتقطير
في القرع والانبيق وتحليله الى بسايط وكون الجامع اذا غراه ضعف او
عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربى علم بتكرار المشاهدة كما سيذكره في
الفصل الذى يليه ومن الظاهر ان هذه القضية التجربية لا دخل لها في الاستدلال
ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هي كالتتمة للدليل
ذكرت لمزيد الايضاح وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد لما قال
اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس و
كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال
بالمزاج والالتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو مغايرة
النفس للمزاج واما وجود النفس فثبت بالعرض ويمكن ان يقال ان الاستدلال
بوجود المزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك
فيكون ايضا استدلالا بالافعال ويحصل جواب السؤال المشهور ان النفس
الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والمتاخر عنه نفس المولود

فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها لم لا يجوز
ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فايضة
على المني في الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها وتخاطيطها بعد حدوث القوة
المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية يريد ان يبين ان الجوهر الذي
اثبته في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل ثلاثة مباحث عن ان مبدا الادراك
والحركة شيء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل
منهما عن الآخر فبين وحدة المبدا بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية
الارتباط بقوله وله فروع فان النفس كما سنبين موجود مجرد والبدن جسم
فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدا القوى في البدن
بها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احس الخ الفصل احست بكر
اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يريد
ان يبين ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا
شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل فاما
ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها
لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات
الممكنة والممتنعة متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود
العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها
وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب و
اعلم ان للشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي

يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تاصل له بل هو كالظل للامر لط
الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة وكلام الشيخ انا اذا ادركنا شيئا فلا شك
في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتاصل في نفسه و
هو باطل او وجود آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة
ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي
العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه فبه ينحل الشبه الموردة في هذا
الباب ش منهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان
لم يحصل فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان
حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان
طابقه فهو صورة وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة
ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ   انما قدم الادراك قال الامام انما قدم
ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية وانبساطية
والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب
ولاجل ذلك ي ولتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على
الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات
ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحيوانات
فلما كان الادراك مقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام
في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك قال الامام
قال الش ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج

الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك
عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذى الغاية ولاحتياج الادراك الى
الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما فى
النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا فى التصور فاللازم ليس الا ان ادراك
الحركة متقدم على ادراك الملايم او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك
فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه او عنه تصريح بتقدم الادراك
على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يحكى بان الانسان ربما يتحرك الى شئ
ليدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصده
الشيخ لانه يمكنه ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو
ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة
ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة فى الجملة لا يكون وجها
لتقدمه فى الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه
الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله و
يمكن ايضا ان يحكى فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر
بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الاخر ولذلك صارا مبدأى
فصلين متساويين فالوجه فى تقدم الادراك انه اشرف فلا التقدم الطبيعى
كما ذكره الامام وفى عبارته انهما فصلين متساويين مسامحة بل هما اثران
من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض
لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس و

مبدأ آم

المتحرك

المتحرك لازمان له في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان
لم يكونا فصلية في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف للاستشهاد
ههنا اذا حضر منتصبا بنفسه وبمثاله القايل ان يقول هذا يدل على ان
ادراك المجردات بحصول نفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في
مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا
فلانه مناف لما يذكره بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول
صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في
العقل فاذا تصورناها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في مجلسين
وانه مح والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات
اما ادراك الماديات فبصورة منتزعة من الحقيقة الخارجة على التفصيل الذي
سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة
عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو
ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجة
فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناولة
للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال
حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء
امابنفسها او بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا منه
او لا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه بعضه يتناول بعض القسم الثاني لا
كله فلا اشكال ولا يعلل ذلك حتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء

فصورة عن

خارجة

المدرك فيه بحثان لفظيان احدهما انه سنذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف
للادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والآخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف
بل في المعرف هو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد
بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي هو تبيين
الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه
بل بضميره في قوله ان تكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل
الحقيقة انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيها فما به الادراك
وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي تحضر الحقيقة المتمثلة
و وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف
وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع اخص والجواب ان
المشاهدة اي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فلئن
قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس و
النفس لا يكون مدركا لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور لعدم صح
عند الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة
لا حضور عند النفس وفي كلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال
عليه   واعلم لما كان الادراك هو حصول شيء عند النفس اما لحصوله
في النفس او لحصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا
في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا في آلته وآلته اما محله
كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية واما

غير محله

غير محله كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل
الحس المشترك بل في محل متصل به والاشياء المدركة الادراك
مطلقا هو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون
نفس المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون
صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك
او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز
ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول
صورته لا بحصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب
حصول الصورة لها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم
والعوارض والتالي باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات
النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه
مح ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم
يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة
القايمة به واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس
تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه فمنهم من جعل الاضافة
اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز ويظهر عند النفس فلا يخ
اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في الخارج فان كان في النفس فهو
الصورة كما مر وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا
بحسب اضافة للنفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس كما ان الصورة المحسوسة

يظهر فى الآلة وهى خارجة عنها لا فيها فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات

الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك

الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود

المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا اما فى الذهن فيكون صورة

وهو الذى هربوا منه واما فى الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا فى الخارج

فما لا يكون موجودا فى الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا

يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج

وقد تقرر ان كل مدرك موجود فى الخارج على ذلك التقدير لا يبقى ما ذكرتموه

وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة

اللاشىء او صورة شىء والاول مح لان اللاشىء لا مثال له ولا صورة

وان كان صورة شىء فاما ان يكون شيئا فى الذهن او فى الخارج و

الاول باطل لان الثابت فى الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثانى

ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم فى الخارج وهو مح وايضا يلزم ان لا

يكون ادراك جهلا لان صورة الشىء لا بد ان يكون صورة شىء موجود

فى الخارج والا لكان اما صورة اللاشىء او صورة شىء ثابت فى

الذهن وقد بان استحالتهما لانا نقول انها صورة شىء فى الذهن وليس

معنى صورة الشىء الا ان ذلك لشىء موجود فى العقل وجودا غير اصيل

لا انها مثل لشىء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم

باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم

موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو
الموجود الخارجي ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك لان سائلا يقول
عرفت الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو
تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف للادراك بل تعيين
لمعناه فانا نعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا يعرف
انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره
وفي تعيين معناه فايدتان احديهما انه مقول على الاحساس والتخيل و
التوهم والتعقل فتعين معناه ليتعرف حاله انه متواطي عليها او مشكك و الاخرى
ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد
تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او
بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك
ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة
فالصورة يحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس
فخر اعتراضات لفاضل الشارح هذه ثلثة اعتراضات الاول ظ والثاني ان
يقال انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نم ان ذلك
الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة
بنفسها او ببعض الاجرام الغايبة عنا اذا التفت النفس اليها وارتفع الحجاب بينها
وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية
للمدرك في العقل فاذا راينا السماء حصل عندنا مساوية للسماء فيلزم

قعين بحر

صورة م

انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نم
ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون لو كانت
صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له
في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في
الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف
بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة
لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل فاذا امتنع وجودها
امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
بعض الاضافات الادراكية موجودا في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها
بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة قايمة
بنفسها فلان الكلام مفروض في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة
موجودة في الخارج وان يذهب اليه ذاهب اما عن احتمال الثاني وجودها
في جسم غايب فهو انه من المحال الظاهر ولم يبين وكانه يزعم فيه البداهة ولو خصص
الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع
فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجيء في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القايمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية
في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دايما وهو باطل وان لم
يكف في الادراك فلا بد من حالة زايدة عليها للنفس بها يحصل الادراك فالادراك

ليس

ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نم انه لو حصل
صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل
الصورة صغيرًا وصورة الكبير كبيرةً وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة
احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الالة او في
القوة الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة في
ظ من الصغر والكبر — النفس وان كان بالالة ولاحظ لشيء من هذه المحال في الصغير والكبير واما سند
المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة فان ساوته في الماهية كالكبيرة
(وان ظ)
والصغيرة من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على
القول بالصورة مطلقا اي في ساير الادراكات بل لا يرد الا في الابصار و
التخيل واما في ساير الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا
يحس الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغيرة وكذا لا يرد في الموضعين
على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى
مذهب ابي البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صور
المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الالة او في النفس لكانت الالة
اما م — او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها والمنع الثاني
فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار
والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع
ومن العجب ان يكون في جزء من الدماغ بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات
والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات بعيدة وبحار هايلة بل نصف

الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان
السائل لم يورد السؤال على ساير الادراكات ولا على تغاير المذاهب بل على الابصار
على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول
صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدر والكبير والصغير
الصغير انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في
المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا
وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا   ان الادراك بمعنى واحد يعني اذا رجعنا
الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في
تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو حصول
ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك   ومنها
الاستدارة تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية
المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة والحرارة والبرودة
كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدارة
ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة
لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون
محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه في الاستدارة
الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى
المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس
بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا

الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه محال ولو وجه في الكليين يلزم ان يكون ص

المستقيم

المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما فيه صور الاستقامة ما ص
والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فلانها لا تقتضي
كون محلها حارا فان الحال ههنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل
نفس الحرارة لكن انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة وانه ممنوع ولو سلم
انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول
فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة وان شاركت
الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه
الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا
حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة
فيها واما احتجاجاته قال الامام الحجة التي ذكره الشيخ لم ينتج الا ان المدرك
حاصل في النفس اما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء
ذلك فلا دلالة له عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول الصورة
بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصور الموجودة في العقل ص
او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا تميز
ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه
عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء
الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المميز موجود في العقل
ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور
الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلائله

على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية للشيء لكان
الجماد الموصوف بالسواد مدركا لان السواد حاصل له والجواب بالفرق
بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك
فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير
اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء
للمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول
السواد فيه وجب لنا ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد
وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد تشككنا في
انه هل يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما بالشيء
مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام والشارح
جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد
ان اريد به حصول السواد فهو مم لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد عين مم
به حصول صورة السواد فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة
الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان
فاعليته للغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شيء للمجرد لم نتشكك في ان الله
تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة
على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول
الله تعالى لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه تعالى عالما بذاته
وبفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان

الاولى

الاولى على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري وتنبيها على
تخطية الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها
ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زايدا عليها والاول باطل
بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا ص
بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا
فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا
بذاتنا ايض حاصلا بالفعل وهكذا في ساير التركيبات فيلزم ان يكون الامور
الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا
لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا ص
بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين
بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغاير له
وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس ههنا الا
امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار
انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم و
باعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه
الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء
لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والاتحاد

الامام بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصوره العقليه فان المشترك هو
الموجود في الخارج الذي هو جزء للافراد فهو ايضا في نفسه مجرد عن
العوارض فالصورة العقليه وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم
بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي
المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها
كلية قال الش القول بان الكلي موجود في الخارج باطل ولا شك ان زيدا في
الخارج انسان وعمرو انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما
ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في مواد
متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما معا فلا
يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزء منه وبعضا منه هذا
خلف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة
لا يوجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار
صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا
الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد
الاشخاص واحد الاشخاص لو تجردت عن المشخصات وحصل في العقل
كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السوالان اما الاول فلان المراد
بتجرد الصورة العقليه ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض
الخارجيه واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة
العقلية ليست جزء الاشخاص في الخارج ولا يلزم منه انها ليست مشتركة لان اشتراكها

بس

ليس معناه انها جزء لافراد في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة
والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار انها جزء للافراد المطابقة هي التي سماها
المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتاخرين   واما ما هو بري عن الشوائب
المادية فقد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي
فان كان ماديا كالحجم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد ولا
تجرد اما ثم يتجرد تجردا وسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها تحضر عند
المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت
او بطلت لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا يتجرد عن اللواحق الغريبة
فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع
معين واذا تعقلت يتجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة
من الخيال معاني جزئية ماخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات
المترتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقوله
الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان
يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار او استدراك لان
قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق باللواحق
الغريبة فكانه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو
تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن
المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة
وانما يلحقه لوازم المهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي

الغريبة انما يتم لو كان قوله التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة
وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة فذلك الشيء ولا يمكن ان يتكثر
تفريع على عدم لحوق الغريبة فرّع امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان
تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواش غريبة وعوارض
مشخصة والآخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع
الاول لا حاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي
في البيان ثم كان سائلا يقول فما بالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس
مع برائتها عن المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما
من شانه ان نعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها
ويظهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها
معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل عقل مجرد وعاقل ومعقول
لذاته واما النفوس السماوية فهل يعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذواتها
واما غيرها من المجردات فلعل التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكه والضمير
في قوله بل لعله يعود الى العقل وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو مركب
من الشوائب وهو المعقول فيوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا
اذ يكفي ان يقال واما البريء من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شانه ان
يعقله اي يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام
فلا يخلو اما ان يعقل مادته او لا فان لم يعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك
الجسم لعدم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته فالمادة لا يمنع من تعقل المادي

وجوابه

عراض

وجوابه ان الموجود ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والا
لمادة
وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة با
وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله
الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه
ملحوقا بالشوايب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا
حاجة في تعقله الى عمل اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم مثل
الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات
والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق بالجزئيات و
ان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا ياخذ المعاني الا مخصوصة
بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته
للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا ثم شكك بان
المحل والحال يمكن تعقلهما معا لكن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصورهما فلا
يكون المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول
ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وذلك لان
ما لا يقوم بمحل كان قايما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته
لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته
حقيقته كر
عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا
الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل بمحل ليصير معقولا بالفعل
ونحن نقول ان هاتان القضيتان غير بينتين فمن اين يستلزم عقل الشيء

ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى محل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير
تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا وذلك ظاهر ونقض
الشارح قوله كل قايم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران
القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى
محل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها
معقولة من غير محل وكلام الامام مبني على ان اللام في قوله فهو معقول لذاته
صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول
بذاته وكانه هو الظاهر اذ معناه ان المجرد عن المادة وعلايقها اذا نظرنا
الى ذاته فمن شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى محل ثم قال الشارح
الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية و
صفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة
من شانها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها تشخص
الامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات حيث ص
اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصور العقلية اياها واذا تجردت
عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع وهذه القوى تنقسم
الى مدركة القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما
مدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة
والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في
احتمال وجود غيرها لكنها لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الظاهرة

والغرض

والغرض من التقسيم ضبطها واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور
والمعاني وحفظها والتصرف فيهما لاشك في وجودها ومن المستحيل
ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلابد لكل
فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية يكون مبدا له وهذا ضروري لا
سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان يكون قوة واحدة يكون مبدأ لتلك الافعال
بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى

والحاصل ان الموجود في الخارج كنقط رؤية نقط كالخط لاشك انها لا اتصال
ارتسامها في الحس ايضا الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقط — اتصال لها
بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال
الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فلابد من قوة متصل تلك الارتسامات
فيها حتى يرتسم فيها صورة النقط في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل
بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي انطبعت فيه المحسوسات كانت — اذا ما
مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله
والمقابلة انما يحصل في آن فهو كذلك لانه لو قيست المقابلة في حد من المسافة
ای حصلت ١٢
زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في
زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا
لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يبقى تلك النقط في كل
حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض
ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال

الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في الحدوث
زوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية
فلا حاجة اليه قطعا لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات لتوجيهه قوله م
ان يق لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة
اخرى للنفس سلم لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقط اذا حصلت في جزء
من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقط فلما زالت عن المكان
فلصغرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي
على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات في الهواء يحصل التشكلات في بنقل لور
الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية
لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة
واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قايل بذلك يلوح لمن
يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف
الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا
المنع على المنع الاول حتى يق لا نم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر ولئن
سلمنا لكن لا نم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت
المنعان مرتبان على ما وجهه الامام فانه قال انا نرى القطر النازل خطا مستقيما او
النقطة الجوالة مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج فلا بد ان خطا م
يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة
اخرى وعلى هذا يترتب المنع فيقال لا نم ان الخط ليس بموجود في الخارج

بل

بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج يرى خطا سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يوجد الخط في البصر ولئن سلمنا لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل في
عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره
اولا بان التشكل لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلأ لعدم النقطة في ذلك الموضع
وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكر لانه قول بمشاهدة
ما ليس بموجود في الخارج بان القول بادراك البصر خطا في الخارج لا لاتصال
التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله
بخلاف القول بوجود قوة يدرك الشيء الغايب عن البصر كالمشاهد فانه
ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان
ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان
النايم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون
عند تعطيل حواسهم صورا لا يراها الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا يوجد في
الاعيان امثالها والانسان يتخيل في تمام اوقاته امورا قد شاهدها او لم يشاهدها
لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد يقوى
فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلا   واستدلال على وجوده بالمشاهدة
الباطنة يعني اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت
صورها في الحواس متادية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت
المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة
في قوة من القوى الجسمانية لم يكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ولما توقف الكلام

هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل
للصور والقابل غير الحافظ بحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ
الحفظ كان المبدأ الواحد مصدر الاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما
المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل
منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا
ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتي من ابطال ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك يدرك انواع
المحسوسات وبالنفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام
والشيخ غير هذه الاسولة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل
واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته ثم اجاب عن نقض الدليل
بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله
بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما في الارض فانها تحفظ الشكل لصورتها او كيفية
اليبوسة وتقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل
المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدأين والحفظ
والقبول ههنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة
لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يستحضر الصور
التي كان قبل المرض يحفظها فلابد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغاير المبدأ
حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله الامام فانه ليس باستدلال
بافتراق القبول والحفظ بمجرد تغايرهما على تغاير مبدأيهما بالحجة والمثال ولو استدل

بافتراقهما لم يحتج الى الجحود المثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة

مبدأيهما مستدرك في الاستدلال بل ان يق نحن لا نستدل على تغاير المبدأين بمجرد يكفي ص

التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد

حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها في الآلة فيجاز ان

يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظ

وينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم

تغاير المبدأين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء ليس بشيء

لان جواب النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز

ان يكون الواحد مبدأ الكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول

والحفظ يكون واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن

الجائز ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر

عن الحس المشترك استثبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام

وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في التخيل يستثبت ص

الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا في

الاخص كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا

فالصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسط ويجوز ان

يصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر

من الشيء لا يكون الا امرا مخصصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص عاما

فهو غير معقول والاولى ان يق ان الادراكات انفعالات والذي سنبين ان

الاصل الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا ينفعل الا انفعالا واحدا بل انما هو قياس

من الشكل الثالث وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول

مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغاير المبدا الحفظ فهو استدلال باختلاف

الافعال على اختلاف المبادى وكفى فى بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية

ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما ورد دليلا على

تغاير المبداين كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفى اثبات الجزئية

ولا بد فى الدلالة على تغاير المبداين من اثبات الكلية والعجب انه كان يستدل

بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما

الوجه الثانى ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول

عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزواله حتى يحتاج

الى تجشم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك فى الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم

يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك

ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة

للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الادراك فهو ممنوع و

ان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم

حصولها فى الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفا وللامام منع

آخر لم ينقله المصنف وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة فى حال الذهول

احتاج الى تجشم احساس جديد كما فى النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما

فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة

فيها

فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد   فاستدلال مشترك على وجودهما

اما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب

هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فمدرك

هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك

الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على

السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس اما اذا كان الحاكم هو

العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لهما بحصول صورتهما في قوتين وهذا بالتخصيص

اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة

للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والا انعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك

الآخر والتفاته اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا راى ما يا كلم يدرك لونه

طعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء على شيء

اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حكمكم وان وجب فالحاكم على زيد

بانه انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس

فيكون لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون   المدرك ص

الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وح سقط الحجة واما جواب

الشم بان النفس مدركة للجزئيات بالآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان

يكون الحكم بين محسوسين بحسب الآلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق

ادراك للمذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس

كذلك بالضرورة ولو جاز ان يبقى الذايق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يبقى

الحس المشترك

الذايق الكعب والعقب ايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه
وليس الا بصار الا ادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء وابصارا واحدا بل
ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورای البلاد والا شخاص
الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع
تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن
بعض او يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة
في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشيخ عن الاول بان
ادراك الحس المشترك المذوق تخيل الذوق وتخيل الذوق ليس في العقب
بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يكون ابصاره
ابصارين وفيه نظر لما هو من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان
تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصور في الغيبة والمشاهدة الادراك
مع الحضور والحق في الجواب ان الذايق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نم
ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف
ما اذا لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول
الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبة المشتركة ولذلك
قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله
عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصور
ان توارد على محل واحد لا يختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد و
قد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا فان ادراك تلك المعاني دليل على

وجود

وجود قوة تدركها تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون
شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما
الا ما يتادى من الحواس وتلك المعاني لم يتاد من الحواس ولا النفس الناطقة
والا لم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني الجزئية ربما يخالف العقل
فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غيرها تدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية
ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس وليست
مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا تدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام
في انه لا بد ان يكون ادراكها للصور بقوة وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز
ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات
بقوة واحدة وهي الحس المشترك ذكر علماء التشريح اعلم ان الدماغ من مقدمه
الى مؤخره انقساما الى ما يختص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يختص باسم البطون اما
الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر
ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الراس كان
مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ وطول
واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من
المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الازواج
السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم
كالنصف من حصة المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة
والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ان للدماغ تجاويف

ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ
نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة وهو النخاع وقد نبت العصب
زوجا زوجا من جنبتيه موازيا ومصاقبا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار وان
اعتبرنا الروح النفساني السارى في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين
والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار الماخوذة من الجداول الكبار والاعضاء
كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشيخ ان يبين ان مبداء اعصاب الحواس
الاربع الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم في زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ و
قوة الابصار في عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج الاول من الازواج
السبع وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشاؤه الحد المشترك
بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشاؤه خلف الثالث
ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشا الاعصاب الاربعة
هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث في
الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وايضا صرح
الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وانما وقع الشيخ ١٢ في هذا
الخبط لما راى في بعض نسخ الكليات او في كتاب الشفا هذه العبارة بعينها وهي
خطأ والنسخ الصحيحة التي يعرض لها الشروح (اى كليات القانون ١٢) ان هذا القسم لقوله منبته بالحقيقة الجزء
المؤخر من الدماغ او لعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب

الاربع

غ

الاربع في البطن المقدم لا في الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ
لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادي
الاعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبداء اعصاب الحواس الاربع مقدم الدماغ و
مبدأ عصب اللمس باقي الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب
التي هي الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لا سيما الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لان اكثر اعصاب الحس المشترك من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم
الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او النخاع و
اما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس عين ينشعب منه انهار
هي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع
فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب
اعني الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو
آلة الحس المشترك والخيال ففي نهر يتادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات
وهكذا ثم قال لا اعني للتادية الا ادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة
المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والا فلا حركة
للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف ادراك المحسوسات على
حركتها وليس كذلك وهذا الكلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على ان الصور تتادى
من الحواس الى الحس المشترك كتادي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها
وتادي الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم

شعب

المحسوس

ويكمل الادراك وايضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة
في الحواس فلو لم يتاد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من
ان الروح الذايقي لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان
ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغ وفي مقدم الدماغ
مثل ما يجد في اللسان ويشبه منها ما عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر — اللسان كثيرة بما عدم الفرق
مرارا قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان القوى
الجسمانية كما ان العقل القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل لانه لما لم
يكن حاكما الا في الجزئيات لا جرم يكون سلطان مشوبا بالشوايب الجسمية والتخيلات كما اذا
راى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن
الشوايب ولما كان الوهم هو المستخدم لساير القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ
كله آلة له اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا هذا بناء على ما تقدم
من ان الادراك ليس مطلق الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم — بل الحضور
ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا
المتخيلة وهو يدرك بالذات على ما تقرره في الجواب عن الثاني
واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام وهذا شيء ذكره في القانون
كذبه في النقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم في الشفاء بان الحافظة
هي المتذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى ستا وحاصل الكلام انه
ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظ فينساه فيقبل الوهم بقوة المتخيلة بعرض
صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور

رفع

فى الحافظ وذلك لان المعانى الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فعند نسيانها
اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا والحق ان الذكر كما ان لصور
المحسوسات ارتساما فى الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظا فى
الخيال ثم ادراكا فى حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالقوتين وزوال الاعنا
لوح الخيال محتاج فى ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعانى المتعلقة
بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظ وذكر و
هو كما ذكره الشيخ ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين و
امر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظ
لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى
ويحفظ فى الحافظ فهذا الاسترجاع محتاج الى ثلثة اعمال فكرى تصرف فى الصور
وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسى وهو شان الوهم وحفظ له وهو شان
الحافظ فقد بان ان لا حاجة فى اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة
والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة فى القانون
وصرح فى الشفاء بالاستعادة فى بيان معنى التذكر وكيف لا وان الذكر انما
يكون بعد النسيان لانه هو زوال المعنى والصورة عن الخزانة فالاولى ان تبدل عبارة
الذكر بالاستحضار كما مر فى بحث الخيال وانما هدى الناس الى تقرر اختصاص
القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه ظنى ولما لم يعرف الاطباء الا
حدوث الافة فى التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلثة لم يثبتوا
الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين المدركة والحافظة والمراد بهذه الاعضاء

نعرها

هو التجاويف لالان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن الاعتراض
الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه مخالف
لما ذكره اولا من ان الاستدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما
سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتاخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست الا
بحسب الموضع ثم اعتبار الواجب هذا بيان للترتيب بين القوى موكدا لما قبله
فان الواجب في المتعاليه ان يقدم القوة التي تقتنص صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال الحكمة م
والخيال وما خر القوة التي تقتنص معانيها الى الوسط وهي الوهم او الى آخر
الدماغ وهي الحافظ ويوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة
والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان
الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية ويخص باسم الاجسام فلما كانت صور
المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني
المحسوسات الى الروح لان الروح يكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان
المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفايا ما ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة
بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص
القوى بالمواضع المذكورة لتعلقها وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر
بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظ
لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه بيان فيها كر
خطابي لايليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ
والذوق في وسط فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه

اولى

اولى بان يجعل فى مؤخر الدماغ لكون السمع واللمس فى مؤخره مع ان الحاجة الى
اللمس اكثر وقد سمعت ان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ فى التجاويف
فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب وتنبيها على
العناية الالهية فى ذلك على ان قوله السمع فى مؤخر الراس فيه نظر وهذا النظر غير
وارد عليه لان المراد من قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم
على ما لا يشك من تامل فى كتابه واما قوله وهذا القسم منبته من الجزء المقدم من الدماغ
الناسخ
وبه حس السمع فهو الذى ذكرنا فيما قبل انه خطاء ربما وقع من طغيان القلم او من
والحجة التى اقامها الفاضل جرى على ظنه انهم لا يقولون النفس لا يدرك الجزئيات
المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هى المدركة
لجميع الادراكات وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم
وهذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان
يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك
الجزئيات هو الذى يدرك الكلى ومدرك الكلى النفس فيكون هى المدركة للجزئيات
اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات
وللجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها وهذه غير متباين
بالذات ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شىء فكونهما متصادقين بين
البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد
به الاختلاف فى الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات
الحيوانية
المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قايمة به ولعل الكلام ان القوى

فيه ص

لما كانت متباينة بحسب الوضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى
وهي مبادي افعال مختلفة فهي انواع واما القوى الانسانية فهي ليست بمختلفة في الوضع
بل هي قايمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا قال كانها اصناف
هذه غير متباينة قد اكتفى فيها بتقريب لا التحقيق فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير
البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل
منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدء الادراك ومبدء الفعل من جهتين الادراك عن الملاء
الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية
مؤثرة فالقوة التي يدرك بها النفس الاشياء يسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت
مصدر الافعال يسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي و
انحلال فيهما من حيث ان الاولى منهما الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق
التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس والمجاز ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك
بامور لا يتعلق بعمل وادراك اراء متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى
قوتين والى جهتين قوة ادراك الامور التي لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض و
ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك الآراء التي يتعلق بالعمل كالعلم بان
العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العمل واما
العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان يفعل من راى كلي مستنبط
من مقدمة كلية ولما كان الادراك الكلي والاستنباط من المقدمات الكلية انما هو للعقل
النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتاتى بدون العلم مثلا لنا
مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي

ان

ينبغي

ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق

يوقع

ان يؤتى به وهذا راى ادركها العقل النظرى ثم ان العقل العملى لما اراد ان

صدقا جزئيا فهو انما هو بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الراى الكلى كانه يقول ان هذا يفعل م

صدق وينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا راى جزئى وكل صدق م

بذلك

ادركها العقل النظرى ايضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم

الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر عنه الافعال لاراء جزئية ينبعث من

آراء كلية عندها مستنبط من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية

وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايات

اما استعداد الكمال او نفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد ضعيف و

استعداد متوسط او استعداد قوى اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد

المعقولات كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولانى واما الاستعداد

المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى

الثانية

كاستعداد الامى لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات

اما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر او لا بحركة الذهن وهو حصول بالحدس

والمراد بالاكتساب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاول اعم

من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق

التعلم فان الحصول به ليس حصولا بالحدس وهو ظاهر والا لم يحتمل الخطاء ولا

بالفكر لان افادة المعلم المبادى المرتبة كافاضة العقل الفعال اياها فان لم يكن

ههنا حركة من الذهن لم يكن ايضا ثمة حركة فالجواب ان المعلم لا يلقى المقدمات دفعة

بل معدة مقدمة والمتعلم لا ينفعل الا باختيار فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه
ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل الفعال وهو بيّن لا سترة به نعم ليس ههنا
الا الحركة الثانية فان جعلناها فكرا كما تر في المتأخرون بالترتيب فلا بحث والا فلا اقل
التي هي من المبادي الى المطالب
من ان يجعل في عداده واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية
بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو
حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما راى في نسخة واو
العطف قال ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر و
ان كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان
كانت في غاية القوة فهو القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات
المذكورة في التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل
الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق هذا الترتيب
على ترتيب المراتب ولم يلم بها الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعدادا او
استعداد اكتساب واستعداد استحضار وحضور المعقولات ولا شك ان
استعداد الاكتساب يجب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار يجب استعداد
الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في المشكوة
وهي العقل الهيولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل
بالملكة لانه انما يحصل باعتبار حصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما
يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او بالحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر و
الزيت في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية

فان

فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك تم الصفات
جميعها صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة وبيانه انه يصف شجرة بان
لها زيتا يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء
عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها
امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر فمدلول الشجرة الزيتونة شيء واحد
فاذا ترقت في اطوارها فحصل لها زيت واذا ترقى الزيت وصفا كاد يضيء فكذلك
الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت
حدسا واذا بلغ الى غاية الشرف صار قوة قدسية وهذه الامور وان كانت متباينة
بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية
ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقيا او غربية واما نور
على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس
الانسانية في القوة النظرية تحقيقا لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب جلت كلمته
قال الفاضل الش انما قدم العقل المستفاد العقل المستفاد وهو حضور المعقولات
الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وذلك انما يكون
اذا كان للنفس اكتسب المعقولات الثانية ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة
الاستحضار لا يحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون
متقدما على العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل
القدرة على الاستحضار كافية فاذا احضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها
فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربع فلا بد من

الاختصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد
ثم اذا ذهل عنه عقلا بالفعل ثم اذا استحضره يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل صارم
المستفاد متقدم على العقل بالفعل وان كان متاخرا عنه في البقاء وقد بقي
للامام ههنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة
النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد
له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي
واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة
بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فلا
بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن
على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن
واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقوم الحد الاوسط في الذهن اولا
ثم ينساق الذهن منه الى المط فيكون الشعور بالمط متاخرا عن الشعور بالحد الاوسط
وهو مناقض بما قد يكون الشعور بالمط متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه
ان ههنا شيئين تصور نسبة المطلوب والتصديق بها فربما لا يكون المط في الحدس
مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما
شعورا تصوريا ثم يصدق به فالشعور المتاخر هو الشعور التصديقي والمتقدم
هو الشعور التصوري فلا تناقض ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى
المط بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطؤها وهذا في الفكر ظاهر فان الفكر
يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التادي من المبادي الى المط وربما يبطؤ فمن فكر بتادي

الى المط في زمان قصير ومن فكر يتادى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما
لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تادٍ من المبداء وبطوءه وقال الشيخ
في الشفا الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فان بعض الناس اكثر عدد
حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه
فان اختلافه في الكيف لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يضع المط
فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبداء المرتب ولا شك ان هذه الامور
المتعاقبة انما يقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الش فقد
اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التادية وهو بعد زمان الحدس
فكيف يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفي له في العلم بالمط
العلم بالمبادي المرتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها
واحضارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التادي وللآخرين
بطوءه والاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف
في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطوءاً فالاختلاف في الكيف
ثابت دايما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكران ربما
يتشابهان في السرعة والبطوء قلنا هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون
في الحدس اكثر اي من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التادية و
بطوءها ووجود العدد اما عدم السرعة والبطوء فلتجرده عن الحركة واما وجود
العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسها
اكثر ثم شرع في تقرير الحجج للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك و

ذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصور المعقولة في النفس والنسيان
زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد و
في حالة الذهول لا اشكال انه يمكن ملاحظة الصور من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة
اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان
يكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في غيرها لا سبيل الى الاول لها ص
والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها فيها فيستحيل
غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شيء غير النفس يرتسم فيه الصورة
المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات بالقوة
في بعض الاوقات ولها ان يلاحظ الصور المعقولة في اي وقت شاء فلو دليلنا ان نلاحظ الصور المعقولة في اي وقت شئنا ح ل
كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه
المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية
لا دخل له في الاستدلال وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب
سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل الى المتعقلات ثلث احوال كذلك للحس بالنسبة ص
والوهم ونسيانها هو زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زوالها
عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها
يتحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة
في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل
الجواب ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في آخر
بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو

بالقياس الى التخيلات وما يتصل بها الا الاحوال الثلث يعني ان ادراكها حصولها عند الحس [illegible]

والوهم [illegible] ٢

الادراك

الادراک واما فی الجسم فالحصول فی الخزانة لیس حصولا عند القوة المدرکة
فان قلت فالصورة التی فی الخزانة ان حصلت عند المدرکة لم یکن ذلک بان
ینتقل بعینها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض مح بل بان یحدث
مثل تلک الصورة المخزونة عند المدرکة وحدوث مثل الصورة عند المدرکة
لیس من الخزانة بل من امر مباین فهلا ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الی
الصورة المرتسمة فی العقل الفعال یفیض مثلها الی النفس لکن لم قلتم ان فیضانها
منه لم لا یجوز ان یکون من امر مباین کما فی الخزانة فنقول لعلهم لم یخیلوا ذلک
لکن لما لم یشک فی ان الجوهر العقلی من شانه افاضة المعقولات اقتصروا علیه حتی
لا یلزم اثبات ما لم یدل البرهان علیه   لان الخارج عن الجسم لا یکون مفارقا
ای الخارج عن الجسم لا یلزم ان یکون عقلا مفارقا لجواز ان یکون نفسا واما
الخارج عن جوهرنا وهو النفس یجب ان یکون عقلا   اذا وقع بین نفوسنا وبینه
اتصال لما اثبت موجودا قد ارتسم فیه المعقولات اراد بیان کیفیة حصول
الاحوال الثلث للنفس بالقیاس الیه فالادراک بسبب الاتصال بینه وبین النفس و
لما کان جمیع المعقولات مرتسما فیه فادراک النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد
خاص لها بالنسبة الیه والذهول عنه بسبب انقطاع الفیض لاعراضها عنه الی شیء
آخر اما الی البدن او الی صورة اخری کان المرآة اذا حوذی بها شیء ظهر
فیها صورته واذا حوذی بها شیء آخر زالت الصورة الاولی ونسیانها
بسبب زوال ملکة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال
کما فی الخزانة   اقول هذا الکلام دل علی وجود سبب یفیض العلوم علی النفس

ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب و
ذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفاء
لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لا بد
له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعاقلا فلا بد من اثبات
هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون
مجردا وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يمتنع ان يفيض
العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان محل حفظ
النفس للمعقولات هو تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات فانه مستدرك
لا طائل تحته   قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة قال الامام هذا البحث انسب
بنمط التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت العقل خزانة للنفس وكان
ذلك موهما قائلا ان النفس ليست بجسم ولا جسماني ذكر دليلا على ذلك من غير احالة
الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث ههنا مقصودا
بالذات بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن
الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود
بالذات ههنا لان الكلام ههنا في النفوس الارضية والسماوية وانما وقع
هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس بهذه
الصفة لكن قوله فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات
فيه ما فيه لانه لم يبين اولا انها شيء مغاير للبدن واما مفارقتها عن الجسمية فانما
ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مغايرتها للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات

و

وكمالات آلية كالاحساس ويبحث ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار

بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس

فالبحث عن الكمالات بين النمطين ولكن باعتبارين   اشارة الى تمهيد اصل

كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل

الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث

حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة

والافلا   شرع في تقرير الحجة تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات

ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء

متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما

بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة و

الحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم

ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه مح وعلى تقدير

جوازه فهو مشتمل على المط لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها

بالفعل فالواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى الاجزاء فضلا عن انقسامه الى

اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو مح على ماسياتي ومع

ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه

واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى

اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لاينقسم

الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع

والافلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام ح

ينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المط لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال
المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة
فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا
يتمشى الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا
نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات
كما راى لان النفس يحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء
لابد ان يتعلقها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في — يتعقلها
معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات
واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير منقسم الى
الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبته لم يوجب عدم
انقسام محله اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد عدم الانقسام
الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء العقلية
عدم انقسام المحل اليها ولان عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فتبين
ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما قررناه ولهذا استنتج انه لا
يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة
العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام
المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل الى
الاجزاء مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى متباينة الوضع — اجزاء ص
ويكفي فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى
اجزاء

لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع ح

اجزاء متباينة الوضع ففى الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة
واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم اورد الشيخ بعد هذا الفصل
سؤالين نحملهما الشارح على احتمالين فى الاستدلال وذلك لانه اراد ان يبين
ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز
ان ينقسم الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول
الاحتمال الثانى غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل
قسمة الكلى الى الجزئيات على ان الاقسام فى الانقسام الى الانواع مختلفة فلا
يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام الجنس الى حصص
الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام جعله الشيخ فى مقابلة
انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص نقسام النوع الى الاصناف
فلا يكون مقابله والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول
والسؤال الثانى على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلل
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال لو لم يكن
بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير
متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك فهو
مشتمل على الغلط وكان سائلا يقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول
منقسما بالقوة ويكون حالا فى منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض
بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذى نحن بصدده وسياتى

لہ مزید تقریر   تنبیہ علی فساد ہذا الاحتمال وتقریرہ ان المعقول الواحد
اذا انقسم بقسمین فلا یخ اما ان یکون حصول القسمین فی العقل شرطا لحصول
ذلک المعقول فی العقل اولا والاول بط لانہ لوکان شرطا لکان حصول
القسمین فی العقل مغایرا لحصول ذلک المعقول فی العقل ضرورۃ المغایرۃ
بین الشرط والمشروط فلا بد ان یکون فی المعقول امر زاید علی القسمین فانہ
لولم یکن فیہ زاید علیہما لکان حصولہما نفس حصولہ فذلک الزاید لیس ہو جزء
آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الی قسمین فقط بل عارضا من مقدار او عدد
وح لولم یکن ذلک المعقول متعلق الماہیۃ بذلک العارض کان حصولہ حصول
القسمین فوجب ان یکون متعلق الماہیۃ بہ مقتضیا لہ فیکون مخالفا للقسمین لان
مقتضی الطبیعۃ الواحدۃ لا یختلف وقد فرضنا ہما متشابہین ومتشابہین لہ ہف
والثانی ایضا بط والا لکان الصورۃ المعقولۃ مغشاۃ بالعوارض الغریبۃ من امکان
القسمۃ ومن مقدار یقبل القسمۃ ویلزم من امکان القسمۃ امکان الجمع والتفریق
الجمع قبل الانقسام والتفریق بعدہ ومن عروض المقدار عروض الزیادۃ و
النقصان لان فی اقل عن ذلک المقدار بلاغا فان اجزاء الصورۃ العقلیۃ
لما کانت متشابہۃ ومشابہۃ لہا تمام الماہیۃ وکل من الاقسام حاصل فی العقل کالکل
فحصول الماہیۃ یتحقق بحصول واحد من تلک الاقسام ولا معنی لتعقل الشیء الا   فی ص
حصول ماہیتہ فی العقل فیکون فی الجزء الواحد کفایۃ عن الاجزاء الاخر
فی المعقولیۃ فقد عرض للصورۃ العقلیۃ زیادۃ ونقصان فیکون الصورۃ
العقلیۃ ملابسۃ لعوارض مادیۃ وقد ثبت تجردہا عنہا ہذا خلف وقول

الرخ

الثم في القسم الاول وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد في القسمين بانفراده معقولا ايض
كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك
المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا
لو كان حصول القسمين شرطا لمعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل
شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لا يكون حصول
القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف ذلك
اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب ثم ثم في هذا الدليل
نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يق لو كانت
الصورة منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق المادية هف فلا دخل
لابطال القسم الاول في ذلك اصلا الثاني انه ان اريد بقوله يلزم ان تكون الصور
المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون
الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نم بل الصورة العقلية
لما كانت قايمة بالنفس التي هي جسم مادي تعرض لها هذه العوارض كما تعرض للحال
المقدار الذي هو المحل والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة
لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل
هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن
عوارضها واما انها يكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا ليتم
الفرق بينهما حاصله ان صورة الحسية والخيالية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع

يلاحظها النفس و يميز بينها فلا يرتسم الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة فيما ص
العقلية لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما
ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان
بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية
ليست بذات وضع فلا يقوم بذي وضع وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية
ذات وضع لان من الصورة الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى
المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء
المتعددة اي بين الاجزاء دال على ذلك   واعترض الفاضل الشارح التي هي كر
هنا ان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة
العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة
في نفس شخصية فتتشخص بها وحلولها وعرضيتها ومقارنتها لساير الاعراض الحالة
معها في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية
في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة
ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض
ليست مادية الثاني انه لو ثبت تجرد الصور العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد
النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشارة بسبب محله الى آخر ما ذكر ولم
يحتج الى بيان ان الصورة العقلية ينقسم بانقسام محلها او لا وان ذلك الانقسام
كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب ماخذا
لا استنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان مع الظاهر

البين

البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا
ايض مما يحقق اختلاف الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية
ليست ذات وضع لانها قد يكون معدومة فيجب ان لا يحل في الجسم واقول
ايضا ان عينا اذا حلت في عين فاذا كانت احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة
الوضع او كانت مشار اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي
مر واما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين
النسبة
فهل يستدعي انقسام احديهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل
التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول
الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض
متمانعة اذ الصورة المائية لا يجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض
وصورتها في العقل يجتمع بعضها مع بعض وايض الصورة المادية العظيمة لا
يحل في المادة الصغيرة واما الصورة النفسانية فقبول النفس منها العظيم كقبولها
الصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة يمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصور
النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايض الصورة العقلية اذا زالت لا يحتاج في
استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت يحتاج اعادتها
الى مثل السبب الاول واما اعتراضه المستفاد هذا ان اعتراضان على دليل جسمية
القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم الجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة
الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيه الجسمية والمقدار
والوضع بل بغيرها كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة

صور ها را

هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على
ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا
هو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات
غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية ينقسم باضافة زوايد معنوية اليها الى الانواع
ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل
الجواب ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى
الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق
بين القسمين والشيخ ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد
المعنوية التي يضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات او لا وغير المقومات
اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى
الاشخاص لان الحاصل ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في
الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا
يتعرض لكليها مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه لكليها
باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع وانقسام النوع الى الاصناف
واما انه منقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له
في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
استند للنابة على تجريد محله فكانه جواب سؤال وهو ان يقال هب ان الكلام
في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء
المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء البسيط حتى

لايتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين منه ان المراد عدم
انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر كلام الشيخ وشارحيه　منه ص
تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لاينافي ذلك
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقائل
ان يقول هذا السؤال لايضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول بالفعل
فلايخ اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن
بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل
وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المط لكن كلام الامام
في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل التعقل بالنظر الى
نفس التعقل بالقوة القريبة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لاينافي
ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران
الصورة موجودة بالفعل　بشرط سيذكره وهو قيامه بالذات
لاشك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لايكون قائما
بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما
بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان
يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان
معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون
مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لانم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لايكون مقارنا له فنقول

المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول
عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين
العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان
كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او
لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة
مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه
لو امكن ان يكون عاقلا امكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا
مانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته
للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد
امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله اذ شيء آخر ان كان يحمل على
الصورة المتعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود
استغناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة به والحق
ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم
بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء
آخر لو فرض لا ان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا
بحسب المانع في وهم وتنبيه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقته مسلمة
لذاته لانه لو كان المراد ههنا التكرر شرط القيام بالذات فلا فائدة فيه
بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقي وان كانت حقيقة مسلمة من المادة
او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا

يمكن ان ص

آخر

آخر فان ذلک المعقول قائما بذاته فلا مانع من مقارنته معقول الا اذا کان مادیا فان المادة تمنع فلو کان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة سلما عن المانع امکن ان یقارن الصورة العقلیة ویمکن ان یکون عاقلا وقوله وتقدیر الکلام و فی ضمن مایلزم ذلک انما قدر مایلزم جوابا عن استدراک الامام بان عقله لذاته لیس جزءا من عقله لغیره ومالا یکون جزءا من الشیء لا یکون فی ضمنه لان عقله لذاته وان لم یکن فی ضمن عقله لغیره الا انه فی ضمن مایلزم عقله لغیره فانه یستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصدیق او کالجزء منه فاذا کان المراد فی ضمن مایلزم ذلک اندفع الاستدراک وهذا انما ینتظم لو قال و فی ضمن ذلک عقله لذاته لکنه قال امکان عقله لذاته وامکان تصور الموضوع لیس جزءا الامکان التصدیق نعم الاستدراک ان ما لا یکون جزءا من الشیء لا یکون فی ضمنه فانه یفهم ما فی ضمن کتابک و ما فی ضمن الکتاب لیس جزءا منه بل المراد من قوله فی ضمن ذلک انه یلزمه ولا حاجة الی تقدیره وههنا شیء آخر وهو ان هذا الکلام مستدرک علی توجیه الشارح فمن الظاهر انه لیس له دخل فی الدلالة علی ان کل معقول عاقل واما علی توجیه الامام فمنتظم لان المراد اذا کان کل مجرد عاقل لذاته وثبت ان کل مجرد یمکن ان یقارنه معقول آخر لم یحصل منه الا ان المجرد یمکن ان یکون عاقلا للغیر فلا یتم التقریب الا بان یقال و فی ضمن عقل الغیر عقل الذات لما مر من المقدمة الاولی فیترتب

الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل
لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره
والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى لبين
الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وح يندفع الاستدراك
لكن هذا توجيه ثالث قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان
كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اى عاقلا لذاته حتى يطابق الدليل وحتى
يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به و
اما بيان صدق المقدمة فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده
وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع غيره و
كل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء
على ان تعقل الشيء وهو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد
المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول
المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تاخر
الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن
المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج
للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب ثم اما
تقرير الاسولة فان يقال لا نم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل ولا بد لدليل
عليه ولئن سلمناه فلا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره
سلمناه لكن لا نم ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران
صورتيهما

صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر
حتى يلزم التعقل ح انما يلزم ذلك لو كان صور المعقول مساوية له في الماهية
سلمناه لكن لا نم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في
لمعقول
العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول
يلزم
آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا
عن
من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تاخر امكان الشيء
الباب
وجوده بل تاخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في
الغير و
ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لامكان عقله مع
امكان
مقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه
مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا تساوي نه
بمعنى
الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاول لمن صح مقارنة المجرد للمعقول
انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل ح اما اذا
كان المجرد موجودا في الخارج فمم ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزم منه في الخارج لازم
مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله
واما ما هو بريء من الشوائب المادية الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا التحكم
الشيء
لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع بل لا ورود لهذا المنع على توجيه
فانه لا يحتاج الى تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما استعمال م
سبق منا انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا المتميز هو التميز در
الذي نسميه صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل

اذا اخذ والعلم بهذا ضروری واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال بمطلق المقارنة
فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما
انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة
الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير
الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج
فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنة للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر
ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنة للمعقول الا امكان مقارنة
المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المط ولم يجب عن السؤال الرابع لان
الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل
من عند نفسه اعتراض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني
وهو معقولية المجرد التي هي مقارنة للعاقل سقط هذا السؤال راسا لان صحة هذه المقارنة
لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عينا هذه المقارنة لتاخر صحة الشيء عن
وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا غبار عليها وعندي ان السؤال الخامس لا يرد ايضا
على ما قرره الامام لانه ما الزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل الزم صحة
التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود
العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته
للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد امكن
عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعلل نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم
توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه

و

صح

وكيف لا يكون كذلك وصح مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على
الوجود العقلي يستحيل ثبوتها للمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد في الخارج
واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة
المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودين فعند وجود المجرد في الخارج
يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض
لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج
امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب على الشيخ حيث قال فمن شان ماهيته ولنعد ما ذكره
الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فمعقول كل
معقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا
عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يقارنه يكون عاقلا فللسائل ان يقول
المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال او
مقارنة الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن
لا واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع
والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون
المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا
لتحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان الكتاب
واما السؤالات الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف للمتن
والله اعلم ولعلك تقول ان الصور المادية لا ارتياب في ان هذا السؤال في الصور

امكان المقارنة من حيث [illegible] م

الغير المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وماهياتها العقلية هي ماهياتها
الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمادة
تمنع عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة
فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فايراده
ارشاد الى تنبيه للاسهل والجواب لو اوضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية
او لا غير اصيلة في الوجود والعاقل لا بد ان يكون متاصلا في نفسه لما ذكر في
الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول
الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا فلامتناع
اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة و
هي مطابقة لها وح لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا
ترى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة للبطوء
اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين
في الماهية يقتضي محلية احدهما وحالية الاخر فقال الش المقدمة الصادقة
ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون
الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة
وصفة للمخالف الاخر فكان سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية
هيئة وصفة للاخرى وح تكون الصورة العقلية عاقلة فاجاب بانه لا يجوز
ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتين في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كل منهما متميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة في واحدة م النسبة
الحال

الحال في المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلفت نسبتاهما والثاني ان كل واحدة
منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب هيئته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة في
الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية
غير صادقة واعلم ان سؤال الامام ليس متجها وهو انا لانم ان بعض الصور ليس اولى
بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان
يقتضي بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والبطوء وكفى في الجواب
ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الاخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في
الصورتين المعقولتين محال واما باقي الكلام فخارج عن التوجيه فاستدل على
الجزء المشترك للقسم الثالث له جزآن مشترك هو مطلق المقارنة وخاص وهو
اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة
استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه
موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل
للحال واعلم انه لم يحكم جواب سؤال ان يقال قولكم يمتنع ان يكون الصورة وهو ص
العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك
والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان مناط الحكم
ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والاخر بالمقبولية
والقوى الحيوانية لها اختصاص ما بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني والاظهر
في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصلية في الوجود وان كانت غير
مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق واعترض ايض

تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا
لكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا
يجعله متصورا بل يكون متصورا وح يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان
التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع
الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحال عقلا هيولانيا كانه ما انطبع فيها
فما خرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل اعداد للنفس تجرده عن الغواشي الغريبة
انطبعت في النفس وتصير عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى
المعقول مع الغواشي ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصورا
حتى ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص وفي ساير
الصور المقارنة المجرده عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما و
المقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول اي المقارنة مع الغواشي والتصور هو
المقارنة المجرده عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة للمقارنة المجرده عن الغواشي — مع الغواشي صح
لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم
يقارنه لان المقارنة ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير في النفس وان قارنته — حالة صح
لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الش ان المحسوس البديهي اذا ترقى من الاحساس
الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في
آلتها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي
الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ

منه هذا ار

اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى
الذى سيعقل بالتجريد وعلى هذا يتم العناية والاوضح فيها ان يقال المراد ان
الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول هو فى العقل امكن ان يجعله متصورا
اى كان من شانه انه اذا وجد فى الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر
من قبل ولعلك تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول
منع تحقق المقارنة فى الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة
فى الخارج لكن لا نم تحققها فى الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع
عنها مفقودا وهذا ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذى اورده الامام واشار
الشارح الى ان جوابه يجىء من بعد وفى هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل
فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافى
ذلك واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم
للماهية قوله فح يسقط اصل السؤال قلنا لا نم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفى
فى تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط
الوجه الثانى منع امكان المقارنة فى الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة و
هى ان الموجود فى العقل غير الموجود فى الخارج والا لم يكن لما لا عين له وجود
عقلى كما تحقق فى اول فصول الادراكات وايضا الموجود فى الخارج قايم بالذات
ولو كان عين الصورة العقلية لكان القايم بالذات عين القايم بالغير وهو محال
وايضا اذا عقل الشىء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود فى العقول عين الحقيقة
الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا فى عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان

الصوره العقليه غير الحقيقه الخارجيه وثبت انهما متساويه لها في الماهيه والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فهما شخصان من الماهيه النوعيه فان قلت فالحقيقه الخارجيه الجزئيه الحقيقيه اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وما له اشخاص لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلي هف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكليه انما هي بحسب تعدد الماهيه اذا تحقق هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لا نم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غايه ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعيه لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعيه لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبه الى جميع الاشخاص فان وجود اللحيه ممكن للماهيه الانسانيه غير ممكن لساير اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنه للماهيه امكان المقارنه للماهيه الموجوده في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنه للصوره العقليه التي هي شخص من اشخاص الماهيه ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته النوعيه اشاره لطيفه الى ان الصوره المعقوله والموجوده شخصان للماهيه وان الحقيقه الخارجيه لما كانت تمام الماهيه الموجوده في الخارج وتمام ماهيته الصوره العقليه كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليهما منسوبه الى النوع لا نوع بالحقيقه ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار وذلك ان الماهيه اذا قامت بذاتها في الخارج تصير ملحوقه بلواحق غريبه مشخصه وغير مشخصه منفصل بها عن الماهيه المرتسمه

في

في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة واما الماهية في العقل فهي مجردة
عن ساير اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطا للمقارنة وكان سائلا
يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالغواشي
الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية
لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق
الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون
مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون
الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في
الخارج قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط
فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت
عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة
في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة
انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن ساير العوارض الذهنية فلا يكون لشيء
منها دخل في عروض الامكان ومجال المنع باق   تقرير الجواب ان استعداد
المقارنة اما لازم في الحالتين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل وح اما
ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون
حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة
والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية
يفيد الاستعداد فسقط الشك هذا توجيه الشرح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر

كليتهما لظ

من ان الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا لكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية ما للذات الماهية او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط

الثاني ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون الاستعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فح يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلف المطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني بط باقسامه فتعين الاول الثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المط الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها مقارنة الماهية المعقول وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة الاقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كان انما تكتسب عند الارتسام في العقل اشاره الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشاره الى القسم الاول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله تكتسبه وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول

الاستعداد

الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد
واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد
مع المقارنة فلما كان لازما لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة
للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده
الى قوله مقارنة الماهية المعقولة فلا حاجة اليه ثمة لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ وان
كان انما تكتسب عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة فظاهر
انه لا دخل لتلك المقدمة في اثبات الدعويين نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله
فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه و
كان الواجب تاخيره الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة
فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع الاكتساب
المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آيلا الى اكتساب المقارنة
عبر به عنه لكنا لو وجهناه كذلك لضاع القولان والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد
المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب بتوجيهه
الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لو لم تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام و
كان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله الى قوله فيكون ما لم يكن
استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظرا الى ان
هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على
كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول

مع الارتسام
والارتسام
صح
فيكون حصول الاستعداد
مع المقارنة
صح

اى يحصل الشىء ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وح يكون
هناك ضميران فى له وظاهر انه راجع الى الشىء وفى فاستعد وهو عائد الى
المهية بتاويل الشىء اى حتى حصل الشىء فاستعد المهية له ولا بد ان يقول ان
استعداد رر
قوله او لم يكن استعداده لشىء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما
يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر انه
قوله رر
قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه فى توجيه الجواب ان
هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها فى العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف
فسواء حصل فى العقل او فى الخارج كان الاستعداد لازما للمهية وح سقط الشك
وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين
تاخر استعداد الشىء عن وجوده وحدوث الشىء من غير استعداد له وهما محالان
فحمل قوله وان كان انما تكتسب عند الارتسام فى العقل على توقف الاستعداد
على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب على توقف
الاستعداد على حصول المقارنة فسر المعية بالبعدية وحصول الاكتساب الاستعداد
باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او فى قوله او لم يكن بمعنى التساوى والاكان المناسب
الواو والواصلة اذ المحالان لازمان معا لا احدهما ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد
المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد
من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة فى محلها والاخر انها مقارنة
الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة
الحالين على حلولهما فى المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت
اخرى

احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة
وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف
استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها
لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام
ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه
بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه
على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا
يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له فكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم وكل رز
ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة
المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ولا رر
ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحال للمحل ومقارنة الحال
للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة
المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نم انه محال وانما المحال توقف صحة
المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدر احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك
المتن غير مفسر وهذا نظر انه وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين
ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه يبقى قول الشيخ فيجب
ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا دخل له في توجيهه اصلا وعلى
كلام الشيخ كيف يوجه ما اسولة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان
حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج

ومقارنه المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان يكون عاقلة وح لايصح
اشتراط القيام بالذات ولا استغناء المادى كما الثاني النقض بساير الماديات
سواء كانت قايمة بالذات او بغيرها فان المهية المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول
آخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن
ان يكون عاقلة الثالث النقض بمقارنه الحالين ومقارنه الحال المحل فانها ممكنة
في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن
يستحيل تحققها في الخارج لقيام المهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما
امكن للشيء في العقل امكن له في الخارج فليتامل وهو جواب انك آخر لما حكم باستلزام
استعداد المهية لمقارنه المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة
الجنسية فانها مستعدة لمقارنه فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان
للطبيعة الجنسية استعداد مقارنه ساير الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت
على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في المهية النوعية مع كونها محصلة اذا
كان لها استعداد قبلا اولى ان يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية
وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان المهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في
الخارج يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في
ادراكات النفس شرع في حركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وحركاتها ص
وهي يصدر عنها اما بشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية او لا بالشعور فاما ان
يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في
النباتات كما في الحيوانات ومباديها تسمى قوى طبيعية واما ان لا يكون كذلك
الحركات

كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم
يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث اجناس لانها اما ان يكون مع الشعور وهي
القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا يخ اما ان يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية
او لا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة
لان فعلها اما لاجل الشخص ولاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية
او لكماله وهو النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهو
المولدة او لتحصيل الصورة وهو المصورة فاراد الش التنبيه على وجه الحاجة
اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في ساير البدن
التي بها النضج والطبخ وساير الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض جزء منها
الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطبخ لطايف الكيلوس ويحصل الاخلاط و
كذا في العروق وفي القلب معظمها حتى ان تبخر الدم تبخرا هو الروح وتعدّه المزاج
يستعد لقبول القوى وكذا في ساير الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن
تبعه الى انها الاستقصية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت ساير الاستقصات في ر
افادتها طبخا وقواما والتياما وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت
على البدن مع فيضان النفس لانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى
تستتبع قوة محيية وتجعل الاجسام الحالة هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول
الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها يفارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود
البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال
الطبيعية جودة كما في بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة

النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد واما ثانيا فلان الاجزاء الحارة

البارده اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانفعلت حرارتها وبرودتها بابرد

حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في ساير البدن

واما رابعا فلان هذه الحراره تؤثر في الاغذيه الغليظة حتى تميز بين اجزائها

الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحراره لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة

فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت

الشحم والسمين ولا سيما اذ في الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضروره نوع

آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف غير لذاع

حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها تنسب اليها كالغذائية انها رر

البدن ويقال حرارة غريزيه ولا يقال برودة غريزيه وكذلك لان بركيها

الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزيه ولا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت فيقال رر

هذا عرفت ان الشيخ اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحراره الناريه بعطف ابتعاثها

على حصول الاجزاء الحاره وتبينها في قوله والحرارتان تقبلان في هذه فا يدة

جليلة لكنه في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وتنبعث ايضا من

كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزيه صادرة من النفس وليس كذلك بل هي

فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة

فيضان النفس فان تعلقها هو المصحح لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث

ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزيه عليه بالمجاز و فاطلاق رر

الحقيقة انها كيفية فايضة من الحار الغريزي الفايض على البدن والثالث

ان

ان قوله والحرارتان تعقبلان على تحليل الرطوبات تقتضي ان الحار الناركما
ايضا يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة و
قد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر ويحلل وتخدمها الجاذبة القوة الطبيعية
اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة اخرى وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى و
هي الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة
اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة واخواتها
خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار
في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق
على تناسب تقتضيه الشخص وبان تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي طبيعة ص
وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو مختص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه
فيها او يوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض و
العمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضا
حتى الراس والقدم في سن النمو هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة ان
في الانثيين تحصل المني وتعد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة لاكتساء ر
اخرى تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة فتتصرف في المني وتفصل الى اجزاء الاولى ء
الاعضا حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب مادة الكبد الى غير ذلك فتفيض عليها
القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء و
اعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل تحصيل ر
جوهر العضو ويصير جزأ له وهو الالتزاق ثم تشبهه به حتى في قوامه ولونه

فهنا كث ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى كما او
قوة تخدمها هذه الثلث والظاهر الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلثة
لكن الشيخ جرى على مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان
من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا
مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغييرها لخلق العضو وتغيير المشبهة لتغذيته
والاول يتقدم وعلى عبارة الشرح سؤال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة
للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره و
لعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع
وخاص وهو المحصلة للمادة النوعية فالمقسم العام والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح
غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة
ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها تتم المولدة
حيث تتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والمنمية تخدمان المولدة لما مر فهو
اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كان المادة المختزنة للتوليد لا محالة اقل من الواجب
لتشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها
الغاذية شيئا فشيئا فتزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة الزائدة في
الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية
على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم
تحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حمل للغاذية
والنامية الخادمتين على غاذية المولود ونامية وقول بان تفصيل المني الى جواهر الاعضاء

الى

انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقل به احد بعيد وايضا يقتضي ذلك
ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل تنبعث بعد القوتين المفصلة وهو
ينافي تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدة
ونامية اما خدمة الغاذية فلان المني من فضل غذاء الانثيين واما خدمة النامية
فان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك
الاعضاء ر — لا يكون المني ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاجزاء فتقف ايضا عند القرب من
تمام النمو ليس يستقيم لان سن النمو غايته الى ثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة
ايضا والحق ان وقوفهما حين لا يفضل من المادة التي تحصلها الغاذية شيء يصرف
فيه المولدة كما ذكره الشارح لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس
ليس بسديد وانما الصحيح الظاهر هو العكس اذ يمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل
لتصدر المذكور اولا وفاعل تصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية اي لان
لان ك — القصد والافعال الاختيارية تصدر الافعال النباتية عما تصدر عنها الافعال
الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة
لانه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم
ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك
الشوق عزم الى الفعل فتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان
فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفعا
الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون
مغايرا له وايضا ربما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا سمع جبارا او امر

آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع انه له شوقا
وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي مسببه هذه الافعال الاربعة و
تبيّن انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبتت قوى اربعة متغايرة
هي مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جلب نفع بحسب
القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم
قوة عازمة والتحريك بقوة محركة مبثوثة في العضل فاذا توهم نفع شيء او
ضرره اطاعته القوة الشوقية فاحدثت الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها
القوة العازمة فتنهض القوة المحركة المبثوثة في مبادي العضل المتصل بالاعضاء
وهي الاعصاب فتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك قبضا وبسطا تشنجا وارخاء
كما تحرك الاصابع عند العزم على الكتابة وكما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة فتطيع القوة
الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها اثاره
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع اوحد يتوجه
اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه في ذلك الوضع او الحد هو عين التوجه اليه فلو
كانت الحركة مستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون
المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير
وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدام بتركه بل غاية الى
وضع مثله فالمتروك ليس هو المطلوب والاولى ان يقال في توجيهه الفلك بالحركة المستديرة
يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء ورد تركه
لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة

فيسع

فيمتنع ان يكون لشيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان في وقتين بقوله اوالمهروب
منه بالطبع مقصودا بالطبع اي الذي يهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكر
هذا ايضا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين   وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى
الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت
مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد
من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي وفيه نظر لانه لو كفى
هذا الحمل لجاز ان يكون لشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا
قلت كل واحد من الناس تريد بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول
على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما نشأ في لفظ الحمل فان مراد الشيخ
بحمل المعنى على كثير صدقه على كثيرين على سبيل المواطاة هو هو والحمل في المثال المضروب
ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على
شيء اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق
اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئي حقيقي مع انه
محمول على كثيرين محصورين ونقول اولا انه لا يكون قولك كل واحد مستدركا لا دخل
له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو
مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي يصدق على كثير محصور وايضا لا شك
ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه
محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم والاحتراز بالقيد انما يظهر لو كان هناك
معنى يحمل على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد

فالمحرك للحركة انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر ما ذكر لا يدل الا على ان

الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها

والشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه

لا يقتضي لذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة

لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى

الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا

بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل عنه والحق انه لا خفاء

في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التادي والتوجه الى الغير

فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة كان سائلا يقول انهم

صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف

لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف

الحركة اذا تأمل يدل على انها كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى

الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر

الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن يعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيء

جهة ار بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى من جملة السواد

شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل يبقى بعد

فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل

لا تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات متادية اليه والحركة اذا

حصلت بالفعل تقتضي ان يكون لشيء آخر بالقوة تكون تلك الحركة متادية اليه

فوجود

فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتادى اليه فلما كان تمام
الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن ساير الكمالات كل
واحدة من القوتين امكن ان تعرف الحركة بكل واحدة منها فيتجه ان تحمل القوة في
تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة كمال يحصل للجسم هو بالقوة في شئ
منه ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شئ ومن ذلك الكمال
لكن يستغنى عن ذكر الاول ح وان تحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول
للجسم هو بالقوة في شئ اخر وحصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشئ وهذا هو نز
القيد احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم لذي بالقوة في هو صح
الكمالات الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله له لا يتعلق بقوتها او
فعلها ولما كانت ماهية الحركة هي التادي الى كمال ثان لاجرم اختير تعريفها بالقوة الثانية في نز
وقيد الكمالات بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة و
تعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى جواب والتعين لا ينافي الكلية التعيين نز
سؤال وهو ان المط لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض
لعبارة التعين ويكفي ان يثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة التعيين نز
بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل
فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوة الجسمانية ليس من شانها
التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المط الراي الكلي لا ينبعث منه شئ لما ثبت
ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلي نسبته الى ساير الجزئيات على السوية فلا
يتخصص منها مراد جزئي بالارادة الكلية ولا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان فلا نز

الارادة العقلية يتوقف على الشعور الجزئي وكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية
ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص دعوى
كلية والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه الى قوله فانه لا يتخصص
بجزئي منه دون جزئي آخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد بذل الدرهم
فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد
الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا
به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا
الدرهم لا يفيد التشخيص وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما
اذا اراد اللحم او الخبز وهو ارادة كلية ويتناول اي غذاء يجده فهو صدور فعل
جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لا نسلم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة
الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما
قوله فان وجد غذاء آخر فقد الجواب ... لكن يمكن ان يكون جوابا بالسؤال وهو
انه تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله
فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذي تخيله فيقوم
مقامه فيتعلق ارادة اخرى واقول اذا راجعنا انفسنا فلا نشك في انا اذا اشتهينا
غذاء ناكله فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في
الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي
وكذلك في قطع المسافة هذا تمسك لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة

الجزئية عن الارادة الكلية وكانه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال انه
اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم
يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل حدا آخر فاراد قطعه
وهكذا تتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما يمثل ذلك بصاحب
الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاء مسافة خطوة اخرى وهلم
جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات
الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب جزئية
قطعه وهذا استشهاد فانا اذا اردنا اصدار فعل فنحن نتعقله اولا ثم نريده
ثم نتخيله ثم نتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور
الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية
او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل
فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكر في النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس
بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج عن الكلية والجواب ان الادراك
الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على
حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور والجواب
ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به ليس كذلك فان
متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان
واحد في مسافة واحدة فتكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف

نوقعه وهذه السلسلة في
الانفعال بالعكس فان الشيء
يوجد ثم يتخيل ثم ح

لايكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لايفيد الجزئية ثم اورد المعارض
هذا الكلام يوهم بان الاعتراضين للمتقدمين ليسا من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه
لما استدل على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية
بان المدرك للمراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد
بعض الجزئيات لا لمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لايحتاج
لها الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي نسبة الى
آخره واما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا حركة من حيث هي الى آخره
واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلابد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب
من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على
ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس
هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة
للدليل والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد التسليم خارجة
عن قانون المعقول وهذه المعارضة سؤال لايختص بالارادة الجزئية بل يطرد
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التعاقب والسابق انما يستحيل ان
يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا والسؤال فرض
في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة علة للارادة حركة لاحقة
ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل
الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة
ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لايكون بانفراده علة

للاحق

لاحق بل هو شرط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير
الشئ على سبيل السابق فلهذا زاد في الكلام وانت خبير بما فيه   ثم قال و
مع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها
ان يقال ان الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يتخصص جزئي منها الا
بمخصص لكن لا نم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو
استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء وتخصص البعض منه
لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة
لا بد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة
بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية
علة قارة والعلة القارة يستحيل ان يقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة
الجزئية لا القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لو تم لكان دليلا آخر غير الدليل
السابق وقوله واما العقل الى آخره فزايد لا دخل له في الجواب   ثم ذكر ان الواجب عليك
ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية شعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت
لها غاية لكنها ليست شعور بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقل فانها لا
غاية لها على ما يجي في النمط السادس فلو قيل العابث والساهي والنايم يفعل افعالا من غير غاية اجاب
بان في العبث ضرب من تخيل اللذة والساهي والنايم يفعلان ما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب
فان قلت النوم حالة غفلة فهو مناف في التخيل اجاب بان النايم يتخيل لاسيما فيما بين النوم و
التيقظ او في الشي الضروري كالتنفس وفيما يصير ضروريا كما اذا راى في منامه
شيا فينزعج هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات

المرادہ

تخصیص ز

العقول ز

النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على
انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث
الوجود والبحث عنها اما عن احوال تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الى
معلولاتها والاول نمط التجريد والثاني لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث انها
مبادي للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس له لا هذا ولا
هذا فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات
واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه
الانماط الاربعة لا يقال الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال
جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصته باحوال المجردات لانا نقول
هذا هو المقصد الاصلي من القسم الالهي واعظم بابيه واشرفهما ولهذا سمي باسم الكل واما
باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض
له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب ان من تصدى لاقتناء كتابه فقد حصل على
طرف منه في الوجود وعلله المراد من الوجود هنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات
الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على
اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها
فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فهذا
النمط في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلقضية اللفظ واما ثانيا فلان هذا
يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس ولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو
بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن

الوجود

الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي
هي علله ولقائل ان يقول لا نم ان الماهية وجزئها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون
حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولى او اقدم او اكثر من حصولها في بعض
على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال
والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم احتماله ولا سيما وقد ذهب اليه ابطاله
ذاهب لئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى
الوجودات وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عارضيا اي عروض الخاصة ص
العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض عرض العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا
المعلولية فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما
يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا
مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج
فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون لكل شيء موجود اي وجودين
وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور
احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد
بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة للواجب فان لفظة
الوجود مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق
الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت لعلة الموجودة و الوحدة رز
منتهى للعلل فهذا النمط بحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الى
الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق يريد التنبيه

وانما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة (متن م)
الى الطبع سهلة الادراك بحيث لا يختلف فيها وايضا بنى ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة
(متن ن) ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه
الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن و الخارج
فلو لم يكن هنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على
ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام الناس
تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات
واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان
القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم
محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال كان
كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسيذكر الشيخ في التنبيه الآتي
انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس الى آخره فجعل الحس بازاء الوهم
دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقيض لها انما لم يقل عكس نقيض لها لان
عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له
في مفهوم العكس قوله لان المحسوس هو ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم وجسماني
يوضح الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم والجسماني لان كل موجود عندهم محسوس
وكل محسوس اما جسم وجسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في
عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس (لا ر)
الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا

لزام

بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما وهو المحل ثم ان الشيخ
استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة ما في الكتاب ان القدر المشترك بين الفلك
المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخ اما ان يكون محسوسا او لا يكون والاول باطل
لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس لذلك
الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف وفيه نظر لانه ان اريد
بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نم الملازمة وان اريد به انه
قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس
له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا
ان عني بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نم لزومه
انما يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض
الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص
بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع عقلية ٢٢
الافراد سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس
في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت
ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا يكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود
فاستحال ان يكون جزء للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد ان يكون محسوسة منه ص
لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب الخارجي يرد على كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو
انطبعت في الحس ينطبع صور اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هكذا موجود في
الخارج والا فلا يكون لهذه الاختصاصات ناسا فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول انتفائه مبدار نحو

لا لان
الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم
الحيوانية والناطقية لهما دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد بلا من
حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية
والناطقية معا وح يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي
الغريبة هو ان وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان
الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك فيه دون الثاني
ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة الاصلية
فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية
التي هي اوضح دلالة على المقصود واعترض بعض المعترضين لما كان الدليل
الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة
المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس محسوسا اعترض على المقدمة الصغرى
وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود
في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الصوغة
للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج واما قوله
وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا
كانت له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة
واقدار متباينة والاشكال انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نم ان الانسان اذا
كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث

انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لابد ان يكون اعضاؤه مشتركة
وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة
بل انتهج منهجا آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة و
استانف الدليل عليها   تنبيه للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود الا
الاول ص المحسوس طريقان الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه احدها
ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم وهما
غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف
بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم والعقل ليس بمحسوس و
الطريق الثاني الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والخجل والغضب وغيرها
فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها
ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا امتيز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول
ومنها حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان لفظا في المورد وهو القول و
العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع
القول الى ص فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة هذا
لذاك ايضا غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قايمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا
قايمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة
مفاعلة لا يتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك و
يعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة

الامر الواقع اليه هو الحق وذلك لحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر
الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة
فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول
بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ
في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر
الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر ان المنسوب اليه
في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع و
كلام الشيخ في هذا التذنيب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث
الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق سائر الحقائق كذلك
قال الامام هذا تمثيل واقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون
محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود
في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل
السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما
يستلزم المقصود لو كان لمبدا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان
يكون له ماهية كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب
لذاته او امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان ماهية للواجب
ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية
او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب
الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى

لنفس

وبعد الامر الواقع اذا نسب المطابقة الى القول بان يقال الامر الواقع مطابق للقول

ومبدا الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس من هيئة الشكل الاول ينتج ان مبدا الموجود من حيث حقيقته غير مشار اليه ص

امام

نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود

بالذات وهو الامر الثاني   يريد ان يشير الى العلل لما كان هذا النمط فى الوجود وعلله و

بحث عن الوجود انه هل يساوق الاجناس و لا اراد ان يبحث عن علل الوجود   الاحساس

فلكل شئ ممكن ماهية و وجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل

فالعلة اما علة للماهية او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهى المادية

او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى

الموضوع والثانية اما ان يكون عليتها هى الايجاد نفسه فهى العلة الفاعلية او كونه علة

للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهى العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط

وعدم الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع   لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها

اخذت منها ولم تجعل قسمها براسه والذى بينه الحصر ان يقال العلة اما ان يتوقف عليه وجود

الشئ اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج وهو يستحيل ان يكون

نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة

الصورية او بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ و

هو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغاية او ما لا

يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلتان المادية والموضوع قسما

واحدا لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هى القابل للشئ

او الجزئية كانت الاقسام ستة والا فسبعة   والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة

العلة الموجبة على ما هو المشهور هى ما يجب عنه صدور وجود المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد

بها ههنا ما يكون مؤثرا فى الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة فى

الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونهما من علل الماهية لا ينافى ذلك وكذلك الغاية
مؤثرة فى وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون
مؤثرا بل متاثرا والجنس والفصل وان كانا مقومين جواب سؤال مقدر وهو انه
حصر تم العلل فى الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من
العلل لانهما محمولان على النوع ولا شىء من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على
النوع فى الوجود فلم يتحدا معه بالوجود لا يقال هذا ينافى ما ذكر فى المنطق من ان الجنس و
الفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافى كونهما من العلل فى العقل وهو المذكور فى
المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس
الى الخارج اما علل الوجود وهى الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهى المادة
والصورة وما يشبههما كما فى المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية و
هى الجنس والفصل واما علل الوجود وهى الموضوع اعنى النفس والفاعل وهو العقل
الفعال والغاية لو كانت فلما كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر
العلل فى ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية فى التعقل وعلل الماهية فى الخارج على ما
هو فى المنطق كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولقائل ان يقول
هب ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا انا لا نم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة
المادية هى ما يكون الشىء معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على
لان كلامه فى علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا يكون الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة
ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا
اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة

علل الماهية لانا نقول المراد
بهما ان الجنس والفصل
صح

العقل ...

والصورية ما يكون الشىء معه
بالفعل والاضلاع الثلث
للمثلث كذلك صح

والصوره لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة

والصورة لانهما جزءا الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان [عقليان]

ولما اقتصر على الفاعل والغاية كان سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثه فلم يتعرض

الشيخ الا لثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا

اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل

مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر اى [بحصر]

في الاربع لا نزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية لهذا لا تعلق المعلول بالفاعل و

الغاية يجى في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد هيهنا الا للتحقيق و

هو كثير في كلام الشيخ . يريد الفرق بين ذات الشىء ووجوده في الاعيان لما [اورد]

الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته هيهنا كانها تكرار خال عن الفايدة فاعتذر [الش]

عنه بان المقصد هيهنا التفرقة بين علل الوجود وعلل المهية بحسب [الخارج] وكان المراد ثم

التفرقة بين علل المهية من حيث العقل وبين ساير العلل اى علل الوجود وعلل المهية

في الخارج فان قلت قوله وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل

كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصوره من اسباب [المهية]

المهية من حيث العقل فالجواب ان الفرض ثمه ان الجنس والفصل سببا المهية من حيث

العقل فقط لا من حيث الخارج واما الذى هو سبب المهية من حيث العقل والخارج [فهو]

المادة والصورة واعلم ان المهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها

في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء [اولا]

في العقل اما الاول فلان المهية اذا فرضنا ملتئمة من اجزاء ثلثه وتحقق في العقل

من حيث الخارج والعقل
الفصل ٥

جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق المهية في العقل فان
من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية بتصور البيت بالضرورة
واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء المهية في العقل لم يوجد المهية اصلا في العقل لانا لا
نتعقل المهية العقلية بل المعقول هو المهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق
اجزائها وذلك بين لا سترة فيه فصور الاجزاء الخارجية تنساق الى صورة المهية المركبة
ولهذا لم يجب ان يكون التحديد تاما بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بينا ظاهرا فان ذلك في
المنطق   العلة الموجدة للشيء والذي له علل لا انحصر علل الوجود في قسمين الفاعل
والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض
اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يجتمع مجموع اجزائه اعني ذلك
المركب اليها وقد فرضناه كذلك هف ثم لا بد ان يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب
واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك المهية غير حاصلة
منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وح اما ان توجد المادة ايضا او لا وايا ما كان
فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله
وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم
من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج   والعلة الغائية التي لاجلها
الشيء والعلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها
معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل
المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل انما هو
معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لتحصيل

انما يفعل لتحصيل ذلك

ذلك

ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل والا لما كان
ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية
ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء آخر
وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية
معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل
بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية
الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس
علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليست علة لمعناها فلان
معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الش الغاية شيء من الاشياء وهو موجود و
لا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة
الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية تعرض شيئا وتعرض موجودا وفرق بين الشيء
والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة
الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع
وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غاية مقارنا له
المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب
فاعل للعقل وغاية له وانما ابهم الش ذلك حيث لم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية للعقل له
فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان
الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على التفصيل واما غاية المحدث فلا

يجب ان يكون مقارنة له بل ربما توجد متاخرة عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا
القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل
هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة
لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه
فان ماهية الغاية انما هي بماهيتها علة لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون
ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية
انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل
يلزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة
لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة
لان يصير الغاية موجودة فلا دور بينهما واعترض الامام بان لهم قاعدتين فيتنافيان هنا
احديهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في
الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية
غاية فعلها لا يجوز ان تكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف
وجودها في الخارج على وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود
بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف
واليه اشار بقوله وشعور ما لها به ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة و
المركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة
كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار
وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا و

ادراكا

ادراكا ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود المعلة لابد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة فى الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهى الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلته يجب ان لا يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصوره معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والا لكانت علة للمادة فى صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا تكون بالفعل الا مع الصورة لا التى ذكر فى مثال السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتباع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة فى الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة فى قوله ولعلة حقيقة كل الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة فى الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت اليه لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما فى تحقيق ماهية الممكن وهى هذا الفصل والثانية فى بيان احتياجه الى المرجح وهى الفصل الذى يليه ثم ذكر البرهان عليه فى الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث ما حقه فى نفسه الامكان ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضائها العدم قال الامام

ولا شك ان المتحقق مادة بالفعل وان لم تقترن بصورة السرير
صح

الظاهر انه اراد بالوحدة وحدة العلة الاولى وعدم تعددها لانه على تقدير التعدد لم يلزم ان يكون العلة الاولى اى الله تعالى علة فاعلية لكل وجود

هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم

يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يعنى به الا ما لا

يقتضى لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثانى لا بد له من برهان

لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات

احتياج الممكن فى وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن

على السوية فلو لم يحتج فى وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وانه

محال فى بداية العقول فلا استدراك فى الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه فى

وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة

الترجح بلا مرجح ولا افتقار فى الثانى الى البرهان لانه بديهى لاستحالة وفى هذا التوجيه تعسف ظاهر

فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس بصير موجودا الا هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فى وجوده

الى الغير فهو باين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثانى وعدم اعتباره فى

المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثانى فالسؤال عايد لان فى ايراد الملزوم

استدراكا كما كان وكذا الكلام فى قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من

عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضى

وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لا سترة به والاولى

ان يقال القضية لما كانت بديهية وكانت فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا

اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير انه

لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شىء

اخر فاما ان ينتهى الى الواجب ويدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب

من ذاته صح

الا ما ليس من ذاته ما بيناه ان الامر ... ان ... حال ... والشيخ ... بنوع ... اعتبار ...

والى

فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء
الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان تتسلسل ذلك
الى النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المط واما الثاني فلانه بين الاخيرين نزل
البطلان وبسبب آخر نذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار
على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل على الوجه اجمالي وفي الفصل الذي
يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت
وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها
وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولآحادها بالضرورة وكل موجود مغاير
لها ولآحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن
هو واجب هو المط وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد الوجود
من الآحاد فلا نم ذلك وهم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان
اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نم ان ذلك الشيء الذي
يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا ينفع
الا ان يبين ان الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا
بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا و
تقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية هي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب
فانه ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة فان كان معاً
آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها وانما المحال ما يكون آحادها موجودة
معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد

كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا
ثم لا يجوز استناد كل ممكن الى الآخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذة لفظية
وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الجواب
ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه
لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الآن في
زمانين يكون في احدهما موجدا وفي الآخر موجدا وح جاز استناد الشيء الى ما   موجود اثر
استند كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المؤاخذة مندفع بتغيير العبارة سماها لفظية
ونحن نقول لا نم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون
كذلك لو لم يصر المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على
الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى فليس كلام الامام الا ان السبب يمكن
ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا
زمانا ثم يوجد سببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدما بالزمان
فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم محال وهذه الصورة وان كانت مبنية
على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يبتني ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا
غبار على كلام الامام   ش تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت   فاعليه نر
واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى واجب الوجود او يدور او يتسلسل
واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور او
التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة
او ممكنة والاول باطل لانها لم تجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة

اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها
يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل
واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان
كل واحد فرض فعلته اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها
وهو المط لا يقال لا نم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة
وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى
تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة حتى تحتاج الى علة موجودة لانا نقول لما كان
كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود و
متى كان كل موجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما
فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا
توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي
لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فاي حاجة
الى الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال من الموجودات لواجب والا لكان جميع
الموجودات ممكنات وهي تحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات وهو لا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم
ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة
فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية
لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة — وعلة ايضا نزل
ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات

الغير المتناهية ح

والمتعلق بالمعلول لابد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان
كل ما هو معلول وعلة متوسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا
طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا واعلم ان
حصول الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء
فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل
بحسبها كل جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة اجتماعية
فهو المجموع الثاني منعناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فمعروض الهيئة الاجتماعية ليس احد
الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى كما وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على
المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسبها كل جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع و
هو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه
شيء والشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء وحاصل المجموع وهو شيء مع شيء
وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء ومنه شيء مع شيء فلقائل
ان يقول لفظ منه تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى يستعمل
في العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء ومنه
شيء مع شيء ان المجموع هو الشيء مع الشيء وفاعل له فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس
بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في الثالث و
الحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون
لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات
فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي

الثالث

الثالث صورة او مزاج ثم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني
ان الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع
قابل فعبارته لا يفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد او لا فان لم يكن فهو القسم الاول وان
كان فاما ان يحصل له صورة نوعية منوعة حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة
فهو الثالث او لا فهو الثاني واما العبارة فلان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد
ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد
وفيه اشارة الى ما فصلناه • اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فقد ثبت ان كل
سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لكل واحد من
آحادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد
في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض او لا فان لم يوجد فهو المطلوب وان
وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض او لا فان كان علة لزم اجتماع علتين
على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان لا يوجد في الجملة امران لا ارتباط
بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال لا يقال استحالة اجتماع علتين
وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة
بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة
فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك
هف فنقول فهي علة اولا للآحاد اي علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى
تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان

لا نم م

وعلى تقدير ان يكون ... العلة الخارجية ... ويكون العلة الا ... الاستقلال يلزم ... المحال

علة ر

لو جد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هى حقيقة الآحاد فلو كانت حقيقة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح فى شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت ولا علة لواحد واحد من الآحاد والا فاما ان لا يكون علة لشىء من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التى يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالى وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المراد من العلة وان لم تقيد بالاطلاق والذى غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اى لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكانه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه

كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهى الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف وهو نهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك البعض الواحد اما ان يكون له علة فى السلسلة او لا يكون ولا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال و بعبارة اخرى العلة الخارجة لا بد ان يكون شىء من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية فى السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو ممتنع فتعين ان يكون العلة الخارجة ينتهى اليها

[illegible]

علة

علة للواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجة
فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تاليفه لمقدمات لانتاج المطلوب و
هو وجود الواجب به يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان
المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي شيء غير آحادها الى آخره على ما فسر غيره
به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت في اول
الفصول وجود الواجب بكونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك
الحيثية احكاما في فصول اخر فمنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه
طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تتناهى بواجب
الوجود وقال الامام بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله و
اعلم ان الدور الى آخره وهو ظاهر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب
الوجود الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين اولهما ان
الاشياء تختلف اما لا بالاعيان او بالاعيان والتي تختلف لا بالاعيان تختلف اما
بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل
والمعقول شيء واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار
فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود
والمختلف بالاعيان اما ان يتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء
تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فهي مشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق
والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف
او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزوم فاذا كان ما به

الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد وان كان ما
به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما قيد
الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع
واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم واما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم
اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما بالعرض فاذا كان ما به الاختلاف
هنا في الاشياء وهو الاعتبار الاشياء يستلزم للاشياء فالاشياء مستلزم لما به الاتفاق
لانه معروض لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشيخ
فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو
الوجود مقولا وان اعتبر مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة فيقول في
جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذلك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك
العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقولا لهما وما به هذا الجوهر وذلك العرض
والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف
في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس مستلزما لهذا الجوهر الموجود و
ذلك العرض الموجود اي المجموع منهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود
والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال في المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض مقترنان
مع قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم ح ان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع
وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان
المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه الشبهة لا اشتغال بها في توحيد واجب
الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم

ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول صح

الاختلاف صح

جواب لو

لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو ممنوع الامتناع تجرد التقسيم بما بينا
ما به الاشتراك وهو الوجوب بين ما به الامتياز الذي هو التعين باللزوم والعروض
على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشيخ فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل الى تجرد قسمة
الشيئين المتلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الواحد على
ما سيأتيك بيانه   اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية
غير الوجود فان الشيء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفته
ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان
السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان
الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود
فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي
هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو كان
سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه
محال نقول لا نم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير
الوجود متقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح
كل ما هو غير الوجود فهو معلول للانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان
لان ا صح   واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا
كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان
موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا بعلة وينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود

ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا الا انه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا
فيكون موجودا الا انه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا
بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود وجود
بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم
بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان بنفسه و
كما ان الاجسام مختلفة بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس
بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب
عين ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن هيهنا شيء وهو ان هذه المسئلة
تتوقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ
سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك لا
هنا والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان
وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض
لماهيته كما ان وجودات الممكنات كذلك فظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا
لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان
حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان عين حقيقته
يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كانت
غيرها حتى يكون الوجود حقيقة وللوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير

آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او
لا يكون والثاني يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما
وجوده
يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض فان
لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحدا
يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام لما اثبت
ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو
لوجود الممكنات من حيث انه وجود وح لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهية او لا
يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان
عدم الاشتراك اللفظي يستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كلا المذهبين
فيكون احد الامرين وهو اما المساواة والاشتراك لازما على كل تقدير لان كل
ملازمة يستلزم منع الخلو بين نقيض اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين
بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان لا يكون حقيقة الواجب
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك الوجود
اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم احد الامرين ان
الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب
فيكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان
حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا لانه قد اعترف الامام بتساويهما
من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان مختلفان في الحقيقة
ولا يلزم الاشتراك ويتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع

الاشتراك والاول مسلم صح

سيما نقله الامام الخ

مع ما ذكر ومع علمه تخصيص لزوم بقوله فنقل احد الامرين الخ

لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية صح

اللفظي و

الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك

التواطي و ليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف

الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما اذا عرضا عاما او جنسا

لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم نذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني

على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود   وذلك

لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن

حقيقتي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية و

جزئها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد

على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي

التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى

واحد على التشكيك وجواب لسؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين

ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان

نوعين مفردين فكان سائلا يقول لكل نوع ندرك وضع اسم بازائه كالانسان و

الفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل

فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية

لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم   والجواب بما عرفته مما مر وتحريرنا انا لم ان الوجود

من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب في وجوده

الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع

بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض

و

[illegible] كانه [illegible]

ووجود الممكن بعض العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساوات لكن لا يحتاج
وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع
الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم شنيع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا و
يمكن ان يقال ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نم انه محال فان من الجائز ان
يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب على ما والمحال ان يحتاج في ذاته
او صفاته الحقيقية والجواب المحقق توجيهه ان يقال ان اراد بقوله
وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه معقول وان اراد
به الوجود المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة
الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة
الى المحل فالوجود الخاص للواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود
الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست اي
الكون الخاص وح يكون قول الوجود على الوجود الخاص وعليها بالاشتراك اللفظي
فنقول لا نم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن الوجود في ذلك
قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني
فلا نم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان
الوجود مقوم للواجب عارض للممكن ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تقريره
ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان
يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح
ان يكون جزءا من العلة فيلزم ان يكون مبدا الممكنات مجرد الوجود فيكون ساير

في اثبات علم عينية وجوده لعم لمهيته وحقيقته ١٢

الوجودات مبدأ الممكنات وهو مح ومنها انهم اتفقوا اخريره ان الوجود
عارض للمهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للمهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن
المقدم حق فالتالي مثله ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت المهية
علة للوجود بنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود
على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها
وح يكون معنى التالي انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى
واجاب بانا لا نم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط
التأثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل
تام لان المهية لا يتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط
تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في
الاعيان وهو مح وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ
ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة
لان معناه ح ان المهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل
النزاع لان عندنا المهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبينوه
فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا
يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم
فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوا لا فائدة فيه ثم

الامام

هو التاثير

الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي
حتى يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا يكون موثرة
في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير
للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى
قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين
هذا من ذلك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتب العقلي
فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنه شيء
وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة للوجود
لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجوده مشروطا
بالوجود وهو ممنوع بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية
غير الوجود وغير الوجود انما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري
ولما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي و
هو منع الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا
يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب
ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة
بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود
الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون
قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف للوجود
الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام الثاني النقض

بما ذكره الشيخ ان ماهية الشيء يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا
يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل
الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود
وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال عدمها
فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار العدم بل العلة الماهية من
حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال
والجواب اجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي هي ان الوجود لا دخل
له في عليتها بل المراد ان الماهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في
عليتها احد الوجودين تمام التعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية فان الزوجية
تقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك لا اقتضاء احدهما مع
انا نعلم بالضرورة انهما ما لم يتحقق في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له
فالماهية تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى
لا بشرط احدهما بل مع كل منهما فهو اقتضاء الماهية اشارة واجب الوجود
المتعين ثم واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت
بالبرهان انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك
وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم
المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب الوجود وجد
ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما

بل بهذا القول يثبت ان التعين وجعله علة للغير في اصل جوهره

١١

لتعينه

لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر
لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا لا حاجة له الى دليل و
لو استدل بقوله لانه ان كان لازما للتعين كان تلك المقدمة مستدركة في البيان
اذ يكفي ان يق لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود
اما لازما للتعين او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم لو جرينا على هذا
الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد عن التقريب والتقريب ان يق واياما
كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك قول الشيخ ان كان
معنى الواجب لازما كان الوجود لازما للماهية غيره او صفة وذلك محال لا يناسب التقريب
وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما اولا و
ثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله
متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود
الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال انه
يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة الى الدليل فكيف صارت في
هذه المواضع بينة بنفسها والصواب ان يق اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين
لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير
وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما
لتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال وح يتوجه الكلام لكن لا بد من او
العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت

من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب
الشفا على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منهما فانه قال
في ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته و
معناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء
الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان لانسانية
ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون
هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا
لهذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل
نفسها هي هذا المعين لاستحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا
هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه
هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن
حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير
تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني
على محاذات الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما للتعين فلانه يلزم ان يكون
معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او
صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة
غير المعروض واليه ايض فهو اولى ان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا مفارقا
للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين
وهو الوجود متخصصا متخصص لان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين

علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه
كالكلام في ذلك التعين ان مثله يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب
وهو باقي الاقسام فهو محال لان التعين ح يكون معلولا للوجود الواجب فالمقدر
خلافه ولنشرح بعد هذا الكلام الشرح ليتضح ما بقي فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان
اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما
للتعين كان الوجود لازما للماهية غيرا وصفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا
يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا يجوز
ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون
الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب
معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون
وجود الواجب معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة
انه محال لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او جزء منه
علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن
ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما معلولان واياما كان
يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان
يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين وفي التقدير ان التعين
معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه
لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما
للتعين كون الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا ينافي باستحالة كون الوجود الواجب

معلولا فالاولى في بيان الملازمة ماذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق بعد

ان التلازم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة رابطة

والمقدر منهما ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا الا انه لازم مساو

يمكن ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم

واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر

وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل

لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر واما معلوليتهما

لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة اللازم فلا وليت شعري

لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل اذ در

لشيء منها في الاستدلال فنقول شرط في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما

علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزءه

او اللازم او جزءه وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال

على علية الملزوم للازم او على العكس فباقي الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم و

ان ساعدنا على اقتضائه علية لا بعض الاعلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب

الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة له

ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الخامس ان المقدر لزوم معنى الواجب الوجود الوجه

للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا له

حتى يكون معلولا للماهية او صفة وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب

فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة

فيكون

١١

بالضرورة فيكون واجب الوجود متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود

الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه مح

وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب تنفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل

محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما ينفرض على هذا التقدير ينفرض ايضا على التقدير

الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان

تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب

ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فينفرض بينهما التلازم والتفارض كلا

ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا ينفرض

بينهما فان قلت لا نم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين

وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون

عرضا تاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار

كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود

لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا

اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق

بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق

مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره في الشفا ان واجب

الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات

يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه

حقيقة ثم اكد بيان استحالته بمعنى اخر حمل الكلام هنا على دلالتين على استحالة كون

الشيخ

التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفارق في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدا حمايا باه لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب فعروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله والفظ ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشاره الى قول الشيخ التعين العارض وقوله المذكور قبله مجرور صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع الى قوله فان كان ذلك وفيه قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده موصولة ولذاته متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصية الذى يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب والفاضل الشارح قال الامام في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود كان كل منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف وكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك ينقض الاقسام الاربعة التى في المقدمة الاولى احدها ان يكون

دايضا قد بران الدلالة الاولى ليست بجيدة صه

لكان عروضه لعلة

فكل رر

المعين ذكرهما الشيخ قبل هذه الاشارة لا تخفى فيها الان ٨٠

المعين

التعين لازما للوجوب فاينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود
واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه
واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب
وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة
وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية
فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك
الماهية بالوجود على الوجود وبالوجود على الوجوب واليه اشار بقوله وان كان واجب
الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان
يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب
منفصل وهو محال واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة و
عند هذا الكلام تم فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان
بما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي
جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهية متشخصة فح
يكون تلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة
لتعين آخر بعد التعين السابق فكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام في
هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على
تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه
تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين

لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في واجب الوجود الواحد والآخر ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة دونها فغيّر الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوب وجوده لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين وليس الى آخره واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين صفتان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سال نفسه قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخ اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف

او

او لامور غير ما تنضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا
اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر
آخر والاول محال والثاني يصح عليها التعدد لانها لو تعددت ومعها هي يكون
موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة
لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء
ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا
اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك
في شيء راى في ذاتي فان كل تعين فهو بهوية مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت
في ذاتي لم تكن تعينات ولو كان التعين بالغرض هذا الكلام على جواب الامام
عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان
لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي و
العدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان
حيوان ناطق مايت فالمايت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة او لازمة
لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان
يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب غير ما او بعضها سلب
بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا يتم
على هذا التقدير لان انما هما يتوقف على احتياجهما الى العلة واذا كانا عدميين فكيف
يحتاجان الى العلة الواجب يساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على
الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو

مندفع بهذا

وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الوجودات في الوجود ومخالفا في التعين و
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما
به الامتياز وح ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك
التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين هف وسنبطله
واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود المحال وان لم يكن بينهما ملازمة
عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نم لزوم التركيب منه ما به الاشتراك وما
به الامتياز فان امتياز الوجود الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض
الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الا ان يعبر عنه
بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكانه منع لزوم التركيب واسنده
الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا يقول
لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب
كذلك لو لم يكن معروضا للعوارض وهو محال عند هم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون امرا
عدميا هو التجرد وهذا الجواب يدفع النقض لو ورد هذا المنع على اصل الدليل
ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما او
تفنيها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب ليس
بمغاير له حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان
الوجود ليس طبيعة نوعية اشارة الى ان الجواب المحقق بقوله على والى جواب
الوجود سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الواجب زائد على
ماهيته لان ماهية الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من ماهية الواجب

اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا
للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر وهو التعين والجواب ان
حقيقة الواجب مجرد الوجود القايم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود
المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في
المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قايم بذاته وبعد قايم
بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان
الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية منحصرة في واحد فيعود الكلام
في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي
وهو الوجود المحض القيوم بذاته   فايدة اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخ اما ان
يكون تعينها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا
في شخص وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد تعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها
وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها فلابد من شيء يقبل
تاثير العلل وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما
في السواد المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله اذ بسببها اي
العوارض للمادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية يهيؤها لقبول الصورة
العلقية ثم عوارضها تعدها للصورة الجسمية الى غير ذلك وههنا نظر لانا لا نم انه
لابد من موجود قابل لتاثير العلل وانما يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع
سلمناه لكن لا نم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم متعدد بحسب تعدد الذوات
القابلة وهي ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان

المراد بالمادة ههنا القابل لتاثير العلل سواء كان مجردا او غيره وهذا يجوز ان
يتعدد المفارقات اشخاصا او يقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة (ونحو)
في اشخاص وبانها مجردة عن المادة   واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر
بالعرض تحمل قائلا يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد
وبما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه
قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب
في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان
الطبيعة النوعية ان كان لازمها انحصر نوعها في شخص فان كان غير لازم (التعين ض)
معلولا العلل غير الذات فلابد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الفائدة معلومة
مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة جليلة وان حصلت
بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة خاصة على ان
الواجب لا يجوز ان يكون نوعا الاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد
اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة
فعامة في انه يستحيل ان يكون جنسا للانواع او نوعا للاشخاص فانها تنفي ان
يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب
وافتراقهما في التعين فيتعرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة واما نقله ان
الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الى آخره فهو نقل غير مطابق
على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر   واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا

الكتاب

الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة
لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في
بحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثرها
ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا
تغاير المحلين لم يتغاير الحالان وكما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم
فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين
وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا الآن معناه ان الواجب
واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت و
فيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولا على كثرة كما اذا كانت علة
للتعين او لم تكن لكن تنحصر في شخص ما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول
او لوحدة القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولا على كثرة لم يشاركها
غيره في الماهية فماهيته مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون ماهيته متعينة
ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات
كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا تتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان
سبب التعين قطع المشاركة وهو ممنوع لوجب بها وكان الواحد او كل واحد
منها قبل واجب الوجود مقوما له وفيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نم
الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية
فيكون الكل او احد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها فائدة
والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قبل يكون عن اجزاء متقدم المركب

بتكثر الصورة وتكثر المادة

بنفسها نظر

عليه

اى لا شك ان اجزاء المركب تتقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزمانى فيمكن ان
يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما فى المركب من العناصر او بعضها كما
فى السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب ضرورة ان بالزمان ص
الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد
ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب
من العناصر تركيب شىء من شىء دفع السؤال الا ان لكن الملازمة باق والحق
فى الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما تردد الشيخ فلاحتمال فهى فى ان الجزء
الاخير مع المركب بالذات وقبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه
فيه والانقسام قد يكون بحسب الكمية قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفى
بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية
كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخ اما ان يكون متشابهة و
هو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام فى المعنى كما فى الجسم الى
الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخ
اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام فى الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى
اى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم تنقسم الى الهيولى وهى معنى
والصورة وهى معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمى ليس
الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست
اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام فى الكم المنفصل فانه انقسام
بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزاء له فى

الحصم

الحقيقة الا انها يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد
حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان
بالحقيقة اولا وعلى هذا قوله كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة ولا نم ان انقسام الكم
المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي
هي معان والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب
من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم
المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات
وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى وكل واحد
من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم بحسب
بما هو جزء له الى آخره ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل
اما اذا كان منقسما بالقوة في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس
بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل منتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس
والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء
كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية
متحدة الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا
يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه
ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية
ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية الى الجنس والفصل

باعتبار وجود
بنسبته نوع الكميات

النظر ان قوله
او يتعلق بالمنع
اى الانقسام
الكم

فيجي في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء
ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد بالكم المتصل فلم وجب انه
لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب
الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني
المهية فهو اعادة اشارة الى فائدة الترديد في قوله ولكان الواحد منها
او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من المهية والوجود
يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا المهية فقط وقال الامام في بيان ذلك
ان المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ومنها ما يتقدم
عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة
والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي
الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فضلا — فان هيولى الماء اذا صارت هواء تكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان
عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد
فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني
فالصورة لا تتقدم الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة
على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد قال
فيه بعض الاساتذة رحمهم الله انما لم يحمل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة — التلامذة
وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد
ان لا يذكر في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر
في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس صورة

بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزءا من السرير

فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزءا كانت متقدمة عليه بالذات ان

قيل لعل المهية هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان المهية

المركبة ممكنة لكن لا نم ان هذا الامكان ينافي وجوبها وانما يكون كذلك ان لم تكن لو نحو

اجزاؤها واجبة لابد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجوب

بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نم ان المهية المركبة لاحتياجها

الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم تكن اجزاؤها واجبة وكان وجودها

لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود

والحاصل انا لا نم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك

الغير شيئا خارجيا اما اذا كانت من اجزائه فلا اجاب بان اجزاءه ان كانت

ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وبعضها

فهو الواجب الباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه

لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها

فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنع كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم

ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته قال الامام لا فرق بين

قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته حتى لم يبق بين

الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن

الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته

ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس المهية او جزءا منها واليه اشار

بقوله على ما اعتبرنا قبل اى فى المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف
عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له
يكون الوجود عارضا له وكل ما لا يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن
غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره ينعكس
بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود
يكون الوجود له ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا سبيل
الى الاول لما تقدم من نفى التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته وهو قولهم الواجب
الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا
فى العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل فى مفهوم ذات
واجب الوجود وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها
وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما
الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ فى هذه المواضع
الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا على انا لا نشك فى ان
معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون
والثبوت ولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص
بالشىء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا
له فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما ان يكون جزء
الواجب ونفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق
فنقول الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا فتامل فى هذا المقام فانه لا يعرفه

يكون الوجود ذاتيا له نضم الى
قولنا واجب الوجود لا يكون
وجوده عن غيره صح

[illegible]
للواجب نذر

الا الراسخون في العلم كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يبيّن
ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب
الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين ونح
احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم منقسم في
المعنى والكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله في صح
مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غيّر ترتيب المقدمات وزاد فيها
ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم فهو ممكن
معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يعني ان تكون الاعراض واجبة
بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم
لكنها لا تجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع
بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط
فيجب به قطعا او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا
استدراك فيه اما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى
وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود
ويمكن ان يقال فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان
كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع لما سبق ان الجسمية طبيعة
نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه
فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج تكون معلولة لان تعددها لا
تكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظة الا ناقض لمعنى النفي

وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن صح

الاشخاص صح

معناه ان الا استثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان
كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه
بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس
وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس لا دل هذه القضية فلهذا زيد في
المقدمات والا كان ما ذكرناه كافيا   يريد نفي التركيب عما لماهيته تقرير
الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شيء
سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهيته الوجود اقتضى
وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء
في الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر
الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان
الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من الماهيات
الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود لا توجب مشاركته اياها
في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك الوجودات
الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية ولا جزءه
بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين
القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة
الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان
الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا
الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه

م

من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا
يشارك القائم بالذات وتحرير الجواب على الوجه الآخر لكن يجب ح ان يحمل قوله الاشياء
التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر
والا لم يكن الى ذكرها حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في
الوجود الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول وح لا حاجة الى زيادة
الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى
قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها
فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء فلا يكون الوجود
نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وظاهر انه هذيان لكن المراد ان الوجود ليس ماهية
شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وح يتضح الكلام
فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا ليس نتيجة لما
ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب
ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءا لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود
ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء
آخر فلم يبين اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا
آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما
آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة و
هو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة الماهية العقلية الوجود الخارجي فان الصورة
العقلية لا تطابق ما لم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب
فالاولى ان

نفسه

اليها صورة

من الجنس والفصل فيلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال واكثر اعتراضات
الفاضل الشارح متعلقة بما هو وجه الكلام ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي الامام صه
حقيقة شيء اخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية
للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال
بان مذهبكم ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا مذهبكم نحو
ثم ليس مع ذلك لوجود شيء اخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات
الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان وجود الممكنات
ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها بل عارض لها واستضعفه بان عروض
الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود وايضا
كما يخالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها
في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات
تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على
اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقته تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في
الماهيات وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان
ذاته تعالى لما كانت مساوية لساير الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء
المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون بامر خارج وجب
ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في
الهيات الشفا بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود
بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى
عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين

في

فهي منحلة بالاعدم واما نقله عن الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في

الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست

متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شيء

غير ذاته هذا مبني على ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم

عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي

للتركيب اي الحد المركب من الجنس والفصل او من الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية

نفى الحد المقتضي لم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات

او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه

منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته

عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقارنة فلعدمها

واما المباينة فلامتناع التعريف بالمباين وربما ظن تحرير السؤال ان الجوهر

جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا

له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس

يعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر

عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون بعلة والذاتي

لا يكون بعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع و

هذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته

عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن

لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة

لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد م

اهر سبيله اليه واليه اشار بقوله واعلم الى آخره   وذلك لان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ان قيل الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا لا
قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته
فانا في الطريقة المختارة نثبت ولا ثم نستدل به على ساير الموجودات واما   واجب الوجود
القوم فيثبتون ساير الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود
وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون
الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف واوثق والله اعلم
بلغ   النمط الخامس في الصنع والابداع الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم او
لا والاول هو الصنع والثاني الابداع   قد سبق الى الاوهام العامية
ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث اى خروجه من
العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله المعنى المشترك
هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تعبير للاحداث بالحدوث وقوله
اعني احداث الفاعل اياه تعبير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن
الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل منهما بالآخر والغرض التنبيه على
صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال المعنى المشترك بين معاني
الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعناها وان كان في ظاهر كلام الشيخ ذلك
لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء نعم المعنى المشترك

بين

بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول نحن لما كان جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم والاكثر منهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض لوجه الفاعل فيه فهو وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث ميولا قسرية في الاحجار والآلات وتحريكها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء فالبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة واما عن الشبهة الثالثة فانا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء الى الواجب الوجود بالذات   يجب ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان

(حاشية: بين معنيين احدهما عام شامل للصنع والابداع والآخر خاص مقابل للابداع)

(حاشية: يضعها)

(حاشية: الفاعل)

تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في
تحقيق هذا المذهب وفي ابطال ما سبق اليه اوهام الجمهور فقال اذا كان شيء بعد ما
ثم وجد بسبب فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولا سواء كان هذا معنا
او انقص منه حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساوات
ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات
في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث
وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير
بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ لاختصاره واذ قد سماه بالمفعول وكان فيسهل ح
المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون ان المفعول هو الصادر بشعور
واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه
فلهذا استدل من العرف على ان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في
زعم قوم اعم من معنى المحدث وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا
اخص فربما يظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في
ذلك حتى لا يقع هذا الغلط   والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من وجه
المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة
واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا
او لا فان كان ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة
الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالالة فيكون المحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل

و

ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط هو الفاعل ايضا
والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لابد فيه من الشعور والطبع
لا يجب فيه ذلك   واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الآن ان يق
استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل
الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول
والفاعل   اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة قيل كلام الامام ان
الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة
الى غير ذلك وليس هذا الا بحث لغوي ليس من شان الحكيم وليس في جواب الشارح
ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال
فانا نقول انه مفعول وهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلاف دلالاتها في
اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل و
وضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان
الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف
لما ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل (ههنا ء)
اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد العدم
بسبب شيء آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان
ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك فهناك ثلثة اشياء (الغرض ص)
الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه
نفي صرف فلا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف لبعض هذا الوجود

لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان
قال الامام البحث ههنا اما عن المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء هو اهو
عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى
الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ
في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل
فهو ما ذكرناه واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان
يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود
الى آخره فيقال له اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صرح في الامر الاول واما ان
الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة افادها غير متعلقة بما في
الكتاب تكملة واشارة هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق
بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه
مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير
الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم
لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه
متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان
وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص من هم
يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه
ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون المسبوق
بالغير دائما تفريع للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم
اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت

دائما

دايما ابطالا لماظنه الجمهور و النظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد
العموم بحسب الخارج فلا نم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون
كذلك و قد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نم ان
الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي
ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق
بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير و كيف لا يكون كذلك و
مفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم و ذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا
لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من خارج دل على كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير
لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه
لكن لا نم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا و للاخص ثانيا وانما
يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب و الانسان يحمل عليهما الناطق و
الكاتب ثم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا و بالذات و الواجب
بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم و من ادعى ذلك فعليه الدليل و قوله فاذن لو كان لحوقه
للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات
لم يلحق غير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك
الامور المختلفة في اللوازم   و اعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة
اليه و لم يتكلم فيما اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل السالف في
ان المتعلق بالفاعل وجود الشيء و لا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك و اما انه لم يتكلم

ان ام ق
مادة الاجتماع المسبوق
بالعدم الموجود بالغير و
مادة الافتراق الواجب
بالمسبوق بالعدم و
بالذات ان المسبوق بالعدم اعم و
ان كان مما لا ينقص
مادة الافتراق العقل الدايم
الواجب بالذات و
بالغير و مشتمل على دايم

في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث
او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا
الى ان العالم ازلي وازليته لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو
كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا اختلفوا في
الازلي فالدائم الذي هو ازلي وابدي اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما
يثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته
بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما و
الثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا
بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله لو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب
لذاته لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث هي ك
ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان او
لا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة اليه وان حصل الامكان وان ادعى الشيخ ان
احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فما هذا الاطناب بل جميع
ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك قضية برهانية فما ذكره
في البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول
بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان
يبين خطاهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس هو واجب لذاته في شيء من اوقات وجوده
فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في
جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما لكفى في بيان خطاهم لكنه سلك

طرفا

طريقا آخر وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه فائدتين تحقيق علية الامكان
وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبره اصحابنا اعم
منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير المحدث وفتش عنه
ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول
ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان
الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه او لا ثم
بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في
جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان
يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو
الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مطلوب الشيخ ههنا على
ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المط واما
ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة و
ان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب
لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله لا
خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان بينهما الخلاف فليس الا ذلك فان الحكماء
ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا والجمهور قالوا المتعلق
بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده
ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيفما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا
بالفاعل حقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث

بحث ههنا نظر

حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في ساير اوقات وجوده وليس مخصوصا

بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا ان الوجود مسبوق بالعدم و الاكون الوجود مسبوقا فاذ

قد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا

يذهب اليه عاقل لايق المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق

بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج

من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا الى الوجود نحو

بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل

اصلا نعم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه يفهم نحو

من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث في ذا

كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان و

ليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي شيء ء هل هو

الحدوث وغيره فليس هذا الكلام الا شوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير

حادث يناقض ما قدمه من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله

محل النزاع ان علة الحادث الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه لان البحث ليس المفيد وانما لم يتكلم فيه

اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في ساير اوقات وجوده الى

المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحادث الحدوث والاحتياج

في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان

علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا يتعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول

قد ذكرا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث

ولا

ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مبينا لها فلو

لم يكن مفيدا لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال و اما قوله لم يبين ان الدايم مفتقر الى الغير

فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق هو الوجوب

بالغير و الدايم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ

لم يبين هذا المط اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا فعنا بل مصادرة على المط

و اما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث

عن علة الحاجة ليس بمفيد والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي قال الامام لا

خلاف في ان الدايم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان

العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة و

المعلول الازلي لا بهذا الدليل اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر

بل بالدلالة على قدرة الصانع المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان

يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى

الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدايم هل يصح ان يكون مفتقرا

الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق و اما الى المؤثر المختار فلا يصح

بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه

ازليا هل يسمى فعلا و هل يسمى علته فاعلا فهذا خلاف لغوي صرف قول الخلاف

في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث

استحال ان يحتاج الازلي الى مؤثر لانتفاء العلة و لو كان العلة الامكان وجب افتقاره

الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث

فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي و لو امكن احتياج الازلي كانت

فالدايم م

وماذكره الشـ لا يصلح جوابا عن المصادرة على المط م

يصح د

علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم
الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف
لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لا يمكن ان
يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف
عن الفريقين قضايا ثلثة نقلا غير مطابق احديها ان المتكلمين جوزوا استناد
الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا
نقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل
الامر بالعكس و ثانيها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكر
و ثالثها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لانهم
قالوا ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة كون الذات
بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه
بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون
تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه
بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون
عن المبدا الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن واجب
الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث نظر — الطبيعي ص
يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان
وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى
قبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود

فيما

فالقبل

فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال
ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعدا ولا ذات الفاعل لانه ببعد نز
يكون بعد ومعا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة تنطبق نهايتها على بداية
حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء
الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار و
هو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به
العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلا نم انه بعد الحادث
وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان
لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يق
القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير
للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده
لان هذا العدم طار وذلك ازلي زائل وفرق بين الطاري والزائل الثالث ان الحادث
اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو
عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة
تنطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا تجدد
فيه ولا تصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه
غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات
ان الترديد في القبل بالذات فانه لابد منه اذ معروض القبلية ان عرضت القبلية له بالذات

فذاک وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر فذلک الشيء الآخر هو القبل بالذات والیه اشار
بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا کان قبلا بذاته فکانه نفس المتقدم القبلية
اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يکن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من
معروض القبلية بالذات ولا شک ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يکون معروض
البعدية فمعروض القبلية لا يکون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لما
يکون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا او بعد فتعين ان يکون معروض القبلية
بالذات امرا مغايرا لهما وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يکون معروض القبلية بالذات
مغايرا لجواز ان يکون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلک المعروض حتى انا نستند للنا على
وجود ذلک المعروض بعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير للعدم فهو و
غير قار بل هو متجدد ومتصرم لان ذلک القبل ممتد الى الازل وکل جزء يفرض منه يکون ذات الفاعل
سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين يکون قبل القبلية التي من سنة فهناک ٢/١
قبليات وبعديات متصرمة متجددة لکن ربما يمنع ذلک في بادي النظر فالشارح فرض
الحرکة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلک والا لم يکن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلک القبل
يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى
موسى فيکون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احدها انه يمکن
ان يکون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمکن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا
ثم الى بکر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحرکة التي فرضها الشارح فان
قبل الحادث الى ابتداء الحرکة ينقسم الى قبله الى ربع الحرکة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة
ارباعها الثانية ان تلک الاجزاء لا يجتمع معا بل کل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى

اخر

آخر بعد بالقياس الى آخر الثالث انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كمّ لاحتماله
التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قارّ الذات لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود فهو الزمان فلا يليق انه الحركة لان الحركة ليست بكمّ في ذاتها لعدم قبولها
التقدير في نفسها اذ لا يتّي حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة
اطول نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون تغير لا
يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل جهة بل
من حيث عدم الاستقرار بقي ان يتّي لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزائه في
الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزائه في الوجود فلا
يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث
لو فرض وجوده في الخارج وفرض منه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها
متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء
غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد
فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير
المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا
يجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة
ولا شك في انا ندرك لقبل امتدادا الى الازل نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها
يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدلّ ذلك على انّ في الخارج شيئا غير
مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا
يعرف كنهه الا بدقيق التامل وهو معنى قوام الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول

وجه تجدد

ود

في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان
شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وعند
هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم
في الخارج ولا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزءا الزمان فيكون الزمان مشتملا — اجزاء نزر
بالفعل على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته
وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود
الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية
والبعدية اضافيتان لا بد ان يكون معروضاهما معا في العقل فلا يكون المتجدد و
المتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في
الخارج ولا اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا موجودا غير قار الذات وهو
الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى
التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب
ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في — [illegible]
الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين
القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات
ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال ان ايرادهما لدفع — الذات صح
توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن
توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس
الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية

و

والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان
الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد و
يتصرم وهو الزمان فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل
وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم من
هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان
وجود القبل في الجملة   واعلم ان الزمان ظاهر الانية اراد ان يبين انه
خفي
لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال لان الزمان ظاهر الانية
الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان ساير الناس يحكمون
بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان
قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الآن وجود الزمان قبل كل حادث
ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو
المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون
الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا
ان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على
ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا مكان ان يقال كان معدوما وكان الله
تعالى موجودا ابقي ان ذلك ليس بنفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج
في التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان تعقل
واعلم انه انما نبه ههنا مقدمتين ليستعين بهما في دفع شبه الامام المقدم الاولى
ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي اللازمتين

فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء
آخر لوقوعه في زمان قبل زمان آخر والزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة اما ص
المتجددة فلئن عاد السؤال السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد
وهو محال او غيره فيختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فلنعد الجواب
بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء جزئها الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان
في نفسه وقوله ولا يصح تعريف الزمان فرق بين التصديق بانية الزمان و بهما ص
تصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر
ان صح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال
بهما ولا يصح تعريفه بهما فلا يقال الزمان ما له بالذات القبلية والبعدية على وجوده ولا ص
لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف
دوريا ثم ان قيل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين
بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية
شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا
في التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست
ههنا الا الزمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية
الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق
بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب
بان الزمان كالمكان معروف الانية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من
التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء ببسط عبارات والكشف عن خبيئات هي مناط الحكم خبيئات نخ

فاخذ

فاخذ الملط منه لاينا فى ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان فى الفصل الآتى بالقبلية
والبعدية اللتين لاتجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال فى ذلك التعريف
المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافيان لان القبل لايكون
قبلا الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بموجودتين فى الخارج لان
وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود
القبلية والبعدية لكن ثبوتهما فى العقل لشىء يدل على وجود معروضهما كما اذا
ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا
سؤال وهو ان يقال لما اثبت ان لا وجود للقبلية والبعدية فى الخارج بل هما
اعتباريان ولاشك ان الامر الاعتبارى لايستدعى وجود معروضه فى الخارج
فهذا الكلام ينافى اوله آخره اجيب بوجهين احدهما انه ثبت ان معروض القبلية
يتجدد ويتصرم فيكون موجودا فى الخارج واعترض بان الكلام فى دلالة ثبوت ولاشك ان العدم لايتجدد
ولايتصرم صح
القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن
ان يجاب عنه بان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا
تجتمعان لا بد ان تتصرم احديهما وتتجدد الاخرى فدل ان على وجود المعروض فى
الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لايجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون فى
العقل وليس كذلك لاجتماعهما فى العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية او فى
الخارج فلابد من وجود المعروض فى الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما
لايجتمعان فى الذهن بل فى الخارج ولايلزم منه ثبوت العدم فى الخارج فان السلب لا صح
لايستدعى وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لايلحقان الا الاجزاء الزمان حتى

يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة

في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالي الآنات في الا يلزم

من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما

على وجود الزمان اذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين واتجاه ان يقال الشارح

معروض القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف

تدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان

فلو كانتا موجودتين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال و

الحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا تدلان على وجود معروضهما بل

ليس يجوز ان يوجد معروضهما والجواب ان المراد بالمعروض ههنا ما يتعلق القبلية و

البعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقول الا الموجود في الخارج اي ما يعرض

القبلية والبعدية بسببه فانهما انما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر

الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار

في فصل سبق الحدوث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي

يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه اما نفس

القبلية فليس هو من الموجودات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في

الخارج لكن لها اعتبار انشاء احدهما عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات وهي لا يكون

في زمان آخر والثاني من حيث ذاتهما فهي توجد في الذهن ووجودهما في الذهن

يكون في زمان فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع

بانقطاع الاعتبار وفيه قوله ولا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية

الامور ر

كانا موجودين نخ

في الخارج نخ

في الخارج نخ

من حيث

ليس

ليس محالا فبيّن بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تتسلسل و
هو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار
الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة
وبه يندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية لانهم قالوا عدم كل حادث
قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود
وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم
المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر منه ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول
المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بيّناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح
عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية
ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في
الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف
بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا
لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في
الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فتدل على وجوده كما مر مرارا ثم
انه اشتغل بالمعارضة هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح
بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء
الزمان قبل البعض الآخر وليس هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان
اجزاء الزمان لا توجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل
جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين

لا الثاني ثم قد يمكن ان يكون بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان منقض لذاته بمعنى
ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت
القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك
لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متاخرا او بالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا وبعدا
لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما
ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية
استحال ان يكون بعضها متقدما بالذات وبعضها متاخرا بالذات اذ الاشياء المتساوية
في الماهية يجب ان تكون زيد بعضها متقدما بالذات وبعضها متاخرا بالذات اذ الاشياء المتساوية
في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون
الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من
الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزائه المفروضة بعضها متقدما وبعضها — المفروضة نزر
متاخرا الا انه غير قار الذات وعلى التقدير ان التقدم والتاخر يستلزمان اختلاف الاجزاء
في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه على جزء
واحد هف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها
سابق على البعض لذاته لكن حصل منه ان المتقدم الذي لا يجامع المتاخر يمكن ان لا
يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون
متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني
انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية و

البعدية

البعدية اذ المعنى يكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس
واما ثانيا فلانّا لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئاً اصلاً لم يلزم ان يكون قبل الحادث
شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفى
في حصول القبلية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان
آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في
الزمان الى زمان آخر ويفتقران في الحادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه
ظاهر الآن قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد ههنا بل كان معناه ان اليوم لم يوجد
حين كان امس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد
معه كيف نفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فالاولى ان يقول كما ذكره الامام
لا نم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا كان اليوم
متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس و
لفظة كان مشعر بزمان ينقضي فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم
يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متاخرة عن المضافين فلا يكون
العدمية نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد
امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة
زمان آخر والجواب تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير
القار الذات لا شك ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها
بعد فهنا ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من
غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا

يوما و امسا وحكم العقل بان اليوم متاخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة
امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف فيه ما حكم العقل
بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة
فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما و متاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه او
تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهدت هذه المقدمة
فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل و
اذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين موجودين
عارضين لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض
العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود و ابيض فليس معنى قولنا التقدم
والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في
الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان
وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة
الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان
بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات
كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض وانما يتصور بل اجزاء
متقدما و متاخرا لوقوعه في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا يقف السؤال الا عند
الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا
لان هذا الحادث قد وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو و
كانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة

فيقال

يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم فوقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق فراز
جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان تقتضي بعضها التقدم و
بعضها التاخر لانا نقول انما هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج و
يكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم
والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض بمجرد تصور الاجزاء
لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في
جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض
للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان
لابد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد و

الذي هو نفس القبل والبعد
واما في غيرها فبحسب الزمان

اما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة
للزمان هي معية للحركة اي كون نفس الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون
معية احدهما عين معية الاخر اي كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى
زمان خارج عن المعيّن بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون
الحركة والزمان في زمان   يريد بيان ماهية الزمان قد علمت ان قبل كل

فانه لا يلزم بحرد
تعليل العدم احتياج
المعية الاولى ظاهر

حادث امرا متجددا متصرما والتجدد والتصرم لا يعقلان من تغير والتغير ههنا لا يكون
الا على سبيل التدريج فهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان يتعلق بحركة

لا يخلوان

في جسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث وكل حادث فقبله زمان فكل
زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب
انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه

في فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة
اقرب الى النقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد هو كمية للحركة لا من جهة
المسافة الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو
فرضنا حركتين احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ننظر الى المسافة
والزمان لا نعلم طول احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من
جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها لم تنطبق عليها الحركة لما الحركة
الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فتعرض لها الكمية بحسب المسافة
لسنا نقول ان للحركة كمية عرضية [illegible] للمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة
وانما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في
الجسم اما من جهة الزمان فلانه لم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان
نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة
المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر الذين يجتمعان معا في
الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر الذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة
لا من جهة التقدم والتاخر الذين يجتمعان معا فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من
جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر الذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان
قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة تابعان اما للتقدم والتاخر في المسافة
او للتقدم والتاخر في الزمان وكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت
الحركة بحسب ذلك لانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم و
متاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك يعني حتى ان المتقدم من الحركة [illegible]

فلننا [illegible]

ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان
ص [illegible]

حصل نر

ماحصل في المتقدم من المسافة او الزمان والمتاخر من الحركة ما يحصل في المتاخر من
المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود وبعض من
الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية من جهة ما هما اى التقدم

كونهما ور

والتاخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية لكونهما لا يجتمعان ويكونان اى يكون
المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة حتى
ان الحركة اذا تجزأت فمهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل
كان عددهما اقل فعدد الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان كان الحركة
اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر
تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان
الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور
بالتقدم والتاخر
بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتاخر الذين لا يجتمعان وليس
هذا الا التقدم والتاخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف
ما في الشفا يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة الحادث

ان يوجد ص

قبل وجوده اما ان يكون ممكنا او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو

وامكان نر

وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس
الامكان
قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم
فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشي بنفسه وايضا امكان الوجود

بالتعليل له ص

امر للشي في نفسه وكونه مقدورا للقادر لا يقال سيجي ان الامكان امر اضافي
وهو ينافي القول بانه امر للشي في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشي ر

لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وح اما ان يكون جوهرا لا في
موضوع او عرضا في موضوع والاول بط لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون
جواهر فهو اذن عرض في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو موجود م
مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق
بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى
عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفت منه البين لتم البيان
دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كان الامكان سابقا
عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان
الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي واما
الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله
لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نم الحصر وهو
ظاهر وان كان الثاني فلا نم احتياجه الى محل غير الممكن بل من المحال ان يقوم بغير الممكن و
الا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره
الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان
الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود
بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم
ابيض فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان
كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر
كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان هنا اضافة الى وجود الابيض

قرره الشيخ ... التعليمي هي نفس العدم ... نظر ... العلم

وهو

وهو وجود للجسم بالعرض لانه كون الشيء شيئاً آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد
له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجوداً آخر هو ابيض والغرض
من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته
موجوداً آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى فان
احديهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد شيء لشيء وثانيهما ان يوجد شيء شيئاً
آخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحيث وجوده له شيئاً آخر وبالعكس
بالعكس كالتي الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهواء
للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكالتي المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل
اي يمكن ان توجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة هو الذي يمكن
وجود للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانات تستدعي شيئاً حتى
ان يوجد شيئاً آخر او يوجد لشيء آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد
كان موجوداً في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجوداً
بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائماً
بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً ان يوجد
لكنه اذا كان موجوداً لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل
حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائماً بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد
قائماً بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوماً
لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجوداً مع امكان وجوده وهو موضوع

نفسها لا

وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في
شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوع ذلك
الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير
تعلق بغيره امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان
وجود ليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه
والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان
وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع
ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث
اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده بالذات
وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء وايا ما كان فهو محتاج الى موضوع
موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض وصور او مركبات او نفوس
والاعراض والصور امكان وجودها هو امكان وجودها في جسم او مادة وامكان
وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها
متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
يوجد معها وهو المط وانت بادنى تامل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني
وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل
وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود
النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن
فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة

ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب
الامكانات
بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه
هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران من حيث تعلقه بالشيء و
الامكان
وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قبول
على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون الا
يختلف
بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا
من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية
الممكن بالقياس الى وجوده لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف
امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى موضوعه بقي على الاستدلال
منع وهو انا لا نم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان
وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو
ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخ
اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون وايا ما كان يحتاج الى موضوع موجود
الخارجي
في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر
فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتاخر وهذا
الجواب وان كان يفيد الشارح في دفع اشكالات لا ما اليه لكنه لا يتم في التعليل
وجود
لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نم ان الحادث له قبل وجوده امكان
شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبيانه كما
حادث
ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل

احدها خ

وجود خ

قصد ذا

فهو يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن وجوده

قبل حدوثه لكن شيء وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن

وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته وانما يكون قبل

وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان

يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت ان

كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان

وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم

ان يكون جوهرا قائما بذاته

لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان

يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع

هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في

الشفا لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث

ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم

يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل

الخارجي وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى

ان يستدل على المط بالامكان الاستعدادي بان يق لا شك في امكان الحادث

فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده من المبدا او لا فان كان كافيا

يلزم قدم الحادث وهو مح وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما

ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط المحدث

يتوقف

يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان
يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور موجودة
مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا محال والا لزم قدم الحادث
او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا الا انا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا
على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا — منه ر
لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في
مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان
يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تتنازل يقرب وجود الحادث الى — تتبادل نر
افاضة العلة فلا بد ان تحدث بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى
ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه موجود بعد بل بموجود آخر — ليس بموجود نر
وذلك الموجود الآخر اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري
البطلان فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا
وسئل بعض العلماء انزول الاستعدادات عند حصول الوجودات فقال الاستعداد
الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها
استعداد ان تكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزل عنها
استعداد صورة النطفة لم تزل عنها صورة النطفة بناء على ان افاضة الصورة
بحسب الاستعداد فعند حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها
وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغية زال هذا الاستعداد و
فاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم

فهي م

لانهم قالوا كل صورة سابقة معدة للاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاوضاع تحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم يكن لها دخل اصلا لم تكن معدة وان كان لها دخل يلزم انتفائه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد يقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث كما لا يخفى

تحقق ومن محققي هذا الفن من سمعته يقول ان للمعد عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب تاثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده گردانيدن يعني ماده را از جهت تاثير موثر آماده ميگردانند ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس مقرب لليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام ظهر منه ان قول

الاستعداد ٢

كان لزيد مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق م

الفاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض او لا واياما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا

فظاهر

فظاهر واما اذا كان فلانه ح صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي
لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء
اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم (فلا ص)
عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز
عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن
مع انه نفي محض وهو نقض اجمالي سماه الامام في تسميته معارضة وجوابه ان
الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان
والامتناع فصحيح فمنشأ الخبط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات
ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم به انه كذلك م
في الخارج فمسلم ولكن لا نم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وهو ظاهر ثم قال ان قلتم بان
الامكان امر موجود وهو يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري
في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي
وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان
الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية تستدعي وجود
معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله
هو امكان اذ تقدير الكلام هنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو
امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان
كان امكان وجود في الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما

ما نافية

الوجود
قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع
في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان
بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجوده
في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته انه امر اعتباري في نفسه
شيء من الاشياء له قائم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود
في موجود خارجي هو العقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج واذا اعتبر وجوده
ونسبته الى ماهية يعرض له امكان آخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور
الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها
في العقل جهل لانا نقول لا نم انها ان لم تطابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون
جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في
العقل على انها احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية
من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج
من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي من
حيث انها اشياء موجودات في العقل من شانها ان يحكم عليها بشيء او توصف بشيء
والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات الموجودات ومن
حيث انها اشياء من شانها ان توصف فهي بهذه الحيثية موجودة في الخارج لوجود
العقل في الخارج ولا يستراب في ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زائد ولا دخل
له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية باية حيثية توخذ اما
ان تكون موجودة في الخارج او في العقل وايا ما كان يلزم ان تكون موجودة في

ماهية

الخارج

الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في
الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة
لا يليق خطورها بالبال لمن له ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود
غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود
الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يصير اصيلا وكانه تصور الخارج
مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتباري فان الموجود في مكان والمكان موجود
في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون
موجودا في الخارج باعتبار ومعدوما في الخارج باعتبار نعم الزباد ربما يكبو والجواد
قد يعتريه حين يعدو وثانيها ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث في الخارج
قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو امكان شيء
في شيء وله اعتباران احدهما انه امكان في ذلك الشيء وثانيهما انه امكان شيء
فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة
للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره
بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا
لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان
لكونه اعتباريا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي
فيكون موضوعاه موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة
كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلايل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل
هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا تحصيل للجواب اللهم الا ان توجه الاسولة بان يقال

لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة
فالتالي مثله فيمكن الجواب بمنع الملازمة ويكفي ان يقال في المنع ان الامكان
وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغني
عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك ووجه كلام الشيخ بان
الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او
عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين الامكان والامكان العدمي فان التفرقة عدم م
على تقدير كونه عدميا
والامتياز بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل منهما بخاصية منهما نزر
بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين
ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة
اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل
ثم قال بعد التصحيح في امكان الحادث قبل وجوده لا نم ان الامكان امر وجودي
بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان
المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا
نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي المعدومات نزر
العدميات نزر
عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط فهذا محصل كلام الامام
في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام
اصلا على ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم المعارضة على النقض وهو منع
الدليل بعد تسليم ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل
ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه

فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء رفى
غيره فهو متعلق بالغير يستدعى وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده
غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان فى العقل
كعرض فى موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة المضاف اليه الى مضاف اليه كر

اما الصغرى فلان الاولوية ان حصلت فلا يخ اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان
او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام فى حدوث تلك الاولوية كالكلام فى
حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم
التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا والثانى ايضا باطل لان التوقف اما على وجودها فيكون
حصولها معه لا سابقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث
الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول
عدمها فى الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا تفتقر الى المادة كما فى الامكان
اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه
ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا
مخصص فى تاثيره بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ويسمى لزيادة ايضاح ثم ان هذا
الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف
على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل الكلام الامام
على منع ومعارضة ففى هذا الكلام اشارة الى دفعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف لا الاولوية و
اما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على
عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث مما ان يستلزم وجود الاولوية او او لے ص

لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم
لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى لما لا يلزم من عدم
العمى ان لا يكون زيد اعمى   واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال بحسب معان التاخر
مقول بالاشتراك على معان خمسة والذي يضبطها ان يقال المتاخر اما ان يجامع المتقدم في
الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو التاخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه
وبين المتقدم ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الآخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار
فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس وغيره
كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اذا اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب
اعتبار الترتيب فالمتاخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو
التاخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية او لا وهو التاخر
بالطبع وربما يقال المعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات
فيكون كل من التاخر بالطبع والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص و
المتقدم والمتاخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما لان المعلول تابع فيهما للعلة والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة
ليست معتبرة في التاخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه
اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله الحركة اليد
وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
العضلات وعلى المفتاح وغير ذلك لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع وكذلك
اطلق اسم التاخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات

الشيخ

اقدم

اقدم بالذات على ما بالغير ولست ادرى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان حصول ما
الحصول الى المتقدم يشعر بان له علة يحصل الحصول منها اليه وكذا المراد عليه يدل على
منه المرور وايضا الضمير في بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام
ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في
الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ
يكفى في البيان ان يقال اذا كان نحو وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا
الذاتي
بعد وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته وهذا ايراد المثال للتقدم
المناسب ان قال ايراد المثال للتاخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التاخر و
اما ثانيا فليطابق قوله فهذه بعدية بالذات وجعل قول الشيخ الوجود
لا يصل حمل كلام الشيخ ههنا على جهتين في ثبوت التقدم بالعلية اما الجهة الاولى فهي ان
الشيء اذا كان علة لآخر استحال حصول الوجود الى المعلول الا بعد وصوله اليها
ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك وذلك
المعلول
يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود يمر بالعلة ويصل الى
كلام مجازي فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم و
ان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا
لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التاخر او غيره وجواب الشارح ظاهر وتقديره ان
الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم او اللاوجود
لذات
حال الممكن بحسب ذاته الذات في الوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير
فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا نكت

فههنا نكت

معتبرات اما ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى
الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع علته
وجود م
او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا
لكان له مع وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج محكوم بعدمه مستحق للعدم فان
قيس الى العقل فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته او لا يعتبره
مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار
فان لم يعتبر مع شيء ر
وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم
منهما ص
يكن مع الغير النفس او اللاوجود ولا يعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير
فان قلت لا نم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمه لا يكون موجودا
فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبره العقل موجودا ووجود
العلة ويكون الممكن موجودا في نفس الامر انه لا يكون موجودا او لا معدوما عند
العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم
علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه
وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقرير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن
اعتبار الوجود لها قبل وجودها بالذات فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم
يكون ر
الى ان اللاوجود في نفس الامر واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما
بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضي
رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني بالتقدم
الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما بالتحقيق

لكن

لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا كان ممتنعا لا ممكنا فالممكن لا يستحق الوجود
لذاته ولا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود هو ص
واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم
اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث
لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا استحق العدم ولا اللاوجود
والا كان ممتنعا وان كان المراد عدم اعتبار الغير فنسلم ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم
او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون
الانفراد انفراد او جوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال
الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا على العدم حتى
يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل
هو عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود و
قد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى احد
الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم
لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او
مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم العلة
ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في
هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او
عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير
ههنا هو ان لا يكون مع وجود العلة وهو هذه في الحال مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين

الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها
ولا مع الاخرين الا ان المراد انه ليس كذلك لاعتبار القسمان الاخيران في
الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر
ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج
او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق العدم
للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاذن حصل
الامرين لازم وهو المط هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها
ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان
يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود
متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذ لك لا يطابق على ان الحدوث
كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه حتى ان هذا التاخر ان كان لا بد بالزمان كان
زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود لا
يستلزم تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف يصطلح له
لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث ان ارتفع ارتفع شيء اخر دون العكس
تقدمه له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم متاخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم
عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء ولا ارتفاع الاخر بدون العكس يكون
متاخرا عنه وارتفاع ما في الذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس الارتفاع فلا
يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم
بحيث يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم يريد ان

وبين

ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقايل ان يقول امتناع تخلف المعلول

عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد

عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه

فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والا فكيف صارت ثمة معبرا عنها

بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا

مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها بالتنبيه وثمة بالاشارة والمنسوب اليه اما آدمي

اي النسبة اما الى الاديم او ادم فيقال ادمي بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال آدمي

بالمد والكسر وهو خطا لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة تنبيه واشارة

في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه

عليه وثانيهما ان السبب في سببيته واجب لكل السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب

عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عند العلة التامة كان

صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون

ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم و

لم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه

فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة و

يمكن ان لا يصدر عنه اخرى وح ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد

طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم تكن العلة تامة هف

ومن فوايد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة

في مؤثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه

ههنا ص

بان ذكر

لوكان كل شئ منها حادثا لافتقر الى مؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون
الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الا
المعلول على العلة التامة ولا تخلص عندي عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح
بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول منهدم ان علة بحيث يجب عنها كون الشئ
بحيث يصدر عنه ا غير كونه بحيث يصدر عنه ب فهاتان الحيثيتان ان قومتا او تقوم
احديهما يلزم التركيب والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او
تعدد الصفات في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا الجهات وصفات
في الخارج يستحيل عنه غير الواحد في الخارج هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير
ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين عندوري تغايرهما في الخارج فهو ممنوع و
لم لا يجوز ان يكون وجوب ا في الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما في العقل
فلا نم انه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية
بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به
ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا
اثر واحد والا امكن ان يحصل عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك
الاثر وقد عبّر الشارح عنها بالصدور غير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل و
نحن وان اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم تصدر
عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصصة بها فهكذا سائر العلل
الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون
لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب هو وجوب صدوره عن
الفاعل

الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدا الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم
يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه
بالذات حصول شيئين هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحقيقتين
ان لو تمتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك لو احد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم وصح
يكون علية لاحديهما غير علية للاخرى فيلزم التفصيل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نم
انهما تحتاجان الى علة وانما تحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الملزوم
يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء وعارضا له لم
يكن بد من ان يكون معلولا فنقول حيثية العلية انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة و
المنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا
بد ان يكون علة لهما وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور و
المسائل الا ان المعلل ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا
كان الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله لزيادة
الوضوح قال وذلك الشيئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه بالتحقيق
وهذا التقييد يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى وفي بعض النسخ بزيادة او
الحقيقتان اما ان يكون احدهما مقوما او لا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضي
التركيب فان التركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من ماخذ آخر وهو انه لو كان
احدهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون
لحيثية الاستلزام مبدا ان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد

بذلك اللازم في قوله حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية
الاستلزام يلزم منه تركيب اما في ماهية الشيء ولما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب
ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا متغايرتين فاما ان يكونا
مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحيثيتين تدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب
في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود
والشارح قال التركيب اما في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شيء في
نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزائه او الى
جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان
يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود
فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد
الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد   الى نحو
بعد الوجود اولا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما
ان يحصل بتفريق الشيء اولا والثاني كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب
البيت من اجزائه وكجزئيات شيء واحد اذا فرض كلها المجموعي وفي هذا الذي حمل الشارح
عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا
منها والا لامكن جزئياته بل اجزائه عارض الفاضل بحيث قد علمت ان تغاير الحيثيتين
يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو
شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان
عليه صح   تغاير الحيثيتين فهو ما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة للغير ثم اورد نقوضا وهي ان الدليل
المذكور

المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان

كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر فان كان احد المفهومين متقوما بالآخر لزم التركيب

وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للآخر ويعود الكلام فيتسلسل او

ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس

مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره وان لا يقبل الواحد الا شيئا واحدا فان

قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين لورودهما

عليها الا على اصل الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول تتعدد لاختلاف

الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء

بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر

وقبول الشيء للمقبول غير قبوله للآخر وكذلك كان السلب عن الشيء واتصافه وقبوله يتعدد

الشيء يتعدد بحسب تلك الكيفيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال

فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الحيثيات في الشيء والتعدد الحيثيات في الصدور اما

فلما لم يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا

يكون الا التركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف

والقبول التركيب انما قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد فلانه لو توقف على امرين

يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل

لا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه

او الموصوف او القابل اذا كان له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان تكون اعتبارية فلم

لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون خارجية

ويتم نار
جان
دير عليه انا لا نم انهما تحقا جان
او ... لو كانا
الا عليه وانا تحقا حيان ... مستلنا
وجودين ... وجوب ... مجيب
لكن لا نم ان اللزوم
ان يكون على الدليل ١٢

وح يعود الكلام لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون علية
لهذا غير علية لذلك ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولكن نزلنا عن هذا المقام و
لكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات في الغير المعلوم منه واما انه لو توقف على امرين
يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور
نفس الصدور المفروض فانا لما فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على
الصادر والمصدر والصادر ممكن والصدور هو نفس ذلك الصدور فلا تسلسل اصلا
قوله الصدور يطلق على معنيين منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب
اصطلاح القوم بل الصدور غير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيآن
الصدور وحيثية الصدور والصدور ان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي
الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا واحتجوا على ذلك بانه لو لم
يكن كذلك اي لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فاما ان لم يجوز ذلك يلزم القول بحوادث
لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا
لزم قدمه فصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو
وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل الحوادث موجودا
او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا الثاني
لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث
لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية
حاصرة في الوجود وهو مح وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم
ذلك مستدرك لا حاجة اليه اصلا لان ذلك يقتضي قدم الفعل الحكماء يستدلون على

قدم

قدم فعل الله تعالى بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في
جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف
عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل فالتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني
من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح
لا تمييز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال من ايجاده في
بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره
في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او لا صدوره كان في
جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث
في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد
العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة واما توقف الحادث احد
منها قدم على الجواب بمقدمة وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر و بيانه
احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج
اليه بل معناه التوقف في الاحتياج في العدم اي انهما معدومان لان الحادث الآخر لا يوجد
مع الحادث الاول فالحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما
اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما
لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث و
ينقضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث فالشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود
هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو ان عنيتم به ان
هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجودة كل منها في وقت فلا نسلم انه محال بل هو
موجود

عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه
حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نم
الملازمة وانما تصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل
وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا عدد متناه ففي جميع الاوقات
كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله بل اي وقت فرضت
الى آخره وقوله الثالث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء
ما لا نهاية له مشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء
من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي اللهم ان يراد بذلك الوقت
اليوم اي وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف
الظاهر بل هو عين الشق الثاني من استفساره والعبارة المنقحة ههنا ان يقال
ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث لا الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث
موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في
اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نم الملازمة وان اردتم
توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة و
بطلان التالي ممنوع   مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل جواب سؤال
الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث
في مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة في قوله بعد ان يجعل واجب الوجود
واحدا خاليا عن التحصيل اجاب بان المراد التصلب في مسئلة التوحيد بالقياس

الى

الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب
النمط السادس لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فالانسب
ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادي العالية ثم اثبت
غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم
اثبت مبادي الغايات وهي العقول ولما كان اثبات الغايات مفضيا الى اثبات
العقول قدمها ثم اخذ في الدلايل الاخر على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقد
رتب المباحث في النمط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول
المقصود بر — مقصود في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان
المقصود ليس هذه المسئلة لما تبين في النمط السابق من ذهابهم الى انه تع مختار فلا بد
من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون تع
مستكملا بفعله وانه مح بل المقصود ان كل فاعل الغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو
ان لا يكون الباري فاعلا الغاية لا انه لم يكن فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا
فقد بطل الوجه الاول اما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القدم بان
الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل كان عذر القائلين
بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم في وقت
وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحيلون للباري تع ارادة متجددة و
اما الارادة الازلية فهم قائلون بها كما مر آنفا وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو
كان قضية انما قال لو كان قضية لانه تعريف للغني وتعريف الشيء ليس بتصديق يقاله
بل تصويره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال

كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شيء آخر فهو فقير و
موضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج
عنه وان تغاير بالمعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغني وان كان
في قوته فكلام الشيخ انه انما اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة لانه لو افتقر في
شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك بخلاف ما قال الامام لما
فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها
فيرجع كلامه الى انه لو افتقر في احدها لافتقر في احدها ولا فايدة فيه اجاب الشارح بنظر
الاول انا لا نم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر في الاضافات
المحضة و في المال وغيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير
ذلك لكن لا نم ان حمله على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على
المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية تذكر تقريبا بالمعنى المحدود الى فهم الجمهور وبعلم
هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي على ان فيهما
نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله و
الا لجاز ان يصدق على الغني فيلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما قال انه خارج
عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد يكرر المعنى الواحد في الخطابة
والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه وفيما
نقله تغيير لعله وقع من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه
في تفسير الغني الحقيقي وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته
ولا شك انه في قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قائلة بان مقابل

الحد

فائدة
الحد مقابل المحدود فلو لم يكن في هذه القضية فايدة لم يكن في تعريف المعنى ايضا
ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلثة وانه لا فائدة
في جواب الامام ره
في حمل هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في حمل الفقير
عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بالكنه بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده
ويقرب معناه الى فهمه   اعلم ان الشيء الذي انما يحسن الفقير من هذا الفصل ان
الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به و
اولى له فيكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض اولى من الترك واذا لم يفعل لم
يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال فان قيل انما
يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عايدا الى نفسه اما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب
بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن
واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عايد الى
نفسه او الى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل
الفصول
انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل
الثلثة   فما قيل ما يتوهم من ان الامور العالية المبادي العالي تامة اما بذاته وهو الباري
تعالى او بالمبادي او ما بعلته وهو سائر المبادي العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله
العالي لا يفعل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدا
الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدا لجميع الاشياء لان
الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل
والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو ماله الشيء

واحسن وص

ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا
من ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد كفى في الفاعلية يكون
غاية بالضرورة فكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبادئ العالية
فهي وان لم يكن غاية في السافل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو
لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه و
اما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية
عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا
العام نتيجة بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال
وسم هذا الفصل بالتذنيب انسب وعلل ذلك بكون كل شيء ومنه اي علل
كون كل شيء له بكون كل شيء منه لما ثبت ان الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل
نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء ويكون غاية لكل شيء ولكن انما يثبت ان الفاعل نفس
الغاية لو ثبت ان الفاعل الغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا
بالتذنيب لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء
بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور
لفظ ينبغي مجمل يراد بها تارة الحسن العقلي اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظة
ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه
يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي
او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا بامر ثم اذا قيل العلم مما
ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد انه مطلوب بحصول مما يؤثر وان كان

حسنا

حسنا عقلا وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد به انه ماذون شرعا وان كان ماذونا
شرعا فانا لا نم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على معان
كون الشيء صفة كمال وملائما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني صح
اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية
للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشيخ سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه
الفصول بالعقليين وكانه اغمض على هذا المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع انحصار
معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر وكذلك القول في الدواء المصح هذا
جواب سؤال آخر وان يقال الدواء المصح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او توجيهه
ازالة المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بلا غرض
فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة
له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او
ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا
وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول لا يجب
ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد
بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة والمضادة للمرض وهي امور مؤثرة مرغوب فيها اثر
فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه ان
الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي
مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد القلب الضعيف اقتضى بالذات
تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة

يلزم ان لا يكون المبدا الاول بالقياس الى معلوله جوادا بل لا يكون جوادا
الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد
انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء
يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب
تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن
جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ في تعريف الجواد الحق
حيث قال وطلب قصدي لشيء يعود اليه نفى القصد مطلقا بل مقيدا بالعرض
فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا ولولا القصد في الافاضات الالهية لم يكن له
قدرة اصلا وهو مناف لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجود
فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيد وح يندفع جميع النقوض فاذن ظهر ان
كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او ارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه
وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو
مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا حسن له ان يكون
عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الا حسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمالا وان
كان لدفع نقص فهو مستعيض بفعله لانه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من
النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيئا لو لم يفعل القبيح به
او لم يحسن منه فهو متخلص اي مستعيض على ما فسره به وهذا البحث اشارة الى
الفرق بين الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد
ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لا يجوز صدور ما عنه بقصد

واراده

والارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك بناء في ما سبق من ان
الله تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض بل هو لا يوجب
ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض   هما قضيتان اشتركتا في الموضوع القضية
المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال ما والضمير فيهما الى الذي يفعل شيئا او لم يفعله
لم يكن عنه ما هو حسن له الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا او
لم يفعله القبيح به او لم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي
موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك وعدم حسن الترك فلا اشتراك بين
القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون
قبيحا وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل
واما محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما لكن تغير المتخلص بالمستعيض تغير الخاص
بالعام لان المتخلص من المذمة مستعيض وليس كل مستعيض متخلصا عن المذمة لجواز ان
يستفيد في مقابلة فعله كمالا   لا تجد ان طلبت مخلصا كان سائلا يقول قد علمنا
ان المبدأ الاول لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا يفعل لغرض في السافلات
ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام اللايق بها ليس بحسب طبيعة ولا جزاف
واتفاق فصدوره من المبادي على ذلك الوجه باي وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية
الباري تعالى بها وهي تمثل ذلك النظام اللايق في العلم السابق فان الباري تعالى
حاضر لساير الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته فتلك
الموجودات نايضة عنه في اوقاتها كما هي حاضرة له ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء باعتبار

الوجه الاصلي فيه دونه   والمقصود ففي الغرض لما كان النمط في الغايات
اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا
والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجرده عن الماده اما متعلقة
بالاجسام تعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدا ببيان غايات
افعال المبدا الاول والمبادي العاليه اعني العقول فبين اولا ان الواجب لا غاية
لفعله بان ذكر وصف الغني ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الاخرين ثم
جعل الحكم عاما للمبادي العاليه ولما فرغ عن العقول شرع في غاية افعال النفوس
وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط
ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا اذ ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب
عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام
الشيء على نفسه ثم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى بفعله تلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة
فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام
اقول لا شك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد بان
مفهومات الغني والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال هيهنا ولو فرضنا فيه
اجمالا فسلب الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم تلك
يفعل استحقه فهو استفسار بمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا فهو قبيح في المناظرة فلا يق
ان عنيتم به الانسان المجبر فلا نم انه ليس بجواد واما قوله وهل هذا الا الزام الشيء على
نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية
تقرير الدليل ان يق لو كان فاعلا بالقصد والاراده لكان ذلك الفعل اولى به من

الترك

الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك

ولو كان ذلك الفعل اولى من الترك فهو يطلب بذلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو فلو يخد

كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا و

لا جوادا فههنا مقدمات اربعة والمقدم فيها عين ذلك التالي بل المغايرة بينهما و

بينه ظاهرة لا يخفى على ان قوله في الجواب بمعنى قول البارى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا

يدل على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله في فعل ما وجب

يستحق الذم ولعل المراد انه لو عنى بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو

الزام للشيء على نفسه اذ الكلام في انه لو كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة كان مستكملا بفعله ح

الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن

كاملا بذاته   قد تبين في النمط الثالث اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء ليترتب

الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب

نشاط النفس فنقول قد تبين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان

حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية وارادية اذ مبدأها اما خارج المتحرك

فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور وارادة فيكون ارادية او لا

فيكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان

يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة

المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع

واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع في موضع و

تاركا له هاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المط بالطبع متروكا بالطبع والمتروك

بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فما لم
يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه
مبدا ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ما ذكرتموه في ان ح
الحركة الطبيعية يقتضي ان لا تكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان
عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا
وغير مراد في حالة واحدة وانه محال والجواب منع بجواز كون الشيء الواحد مرادا
وغير مراد من جهتين فان مبدا الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه +
بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات في الاغراض الثاني
انا لا نسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع بل ترك حصولا
في حد او وضع او يتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك
الوضع ضرورة انعدام مثل ذلك الحصول في ذلك الوضع بتركه وامتناع
اعادة المعدوم فالاولى ان يق ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع
مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك
كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون المط بالطبع
متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المط هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان
يكون المط نفس الحركة او شيئا آخر والجواب ان الحركة ليست مطلوبة بذاتها بل
لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط ذلك الغير والمط
بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين
ان يكون المط الوضع الرابع انا لا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع

يكون

يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الموضع ويقسر على الحركة عنه
ولئن سلمناه فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي
الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان
مبدا الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما
ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا
فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا لاستحال طلبه ومذهب
المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون
مراده كليا اذ المراد الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لا نم ان حصل المراد الجزئي
يقتضي الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لارادة
جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حيث كلما حصل له وضع جزئي يطلبه استعد
لوضع آخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها لا نم انه اذا كان ذلك الجزئي
ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان يتخيل او يظن انه ربما يحصل
فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد
الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد
كلي فمبدا الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى
سائر الافراد على السوية فلا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك
الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا

لابدان يكون مدركا والمدرك ص

تحصل

بد ان يكون مدركا فلا ينتقش في الذوات المجردة بل في قوة جسمانية فلا
بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية ترتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع
الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا تخصص بعض اجزائه بتلك القوة
دون البعض بل اي سارية في جميع الفلك كالقوة المنطبعة كالخيال فينا
الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم والذوات المجردة كالنفس الناطقة
ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة فالذات المجردة ان كان جميع
كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخ اما ان يكون مباشر
التحريك هو العقل او النفس لا جايز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الاول ان
محرك السماء يستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا يصحبه فقر بل جميع
كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية
وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس
له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا
او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده موجودا وهو طالب له ولا ان يكون
مفقودا وهو محصل لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات
الجزئية لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية
هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله الثاني ان المراد
الكلي الى قوله بل كمالاتها حاضرة حقيقية اشارة الى ان العقل ليس له اراد كلي و
قوله ليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله
والحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة

الجرم

الجزئية لكن تقديمه انسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس
بمحرك للسماء والمط عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما
لا يخفى على من يتامل هو حق الشرح
يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان يقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا
او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور جزئية متجددة
وتتصرم على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف اما تجددها وتصرمها
فعنها غنى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك يشار الى دليل آخر وهو ان
محرك السماء له ارادات تتجدد وتتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتصرمة عنه وتوقفها على ارادات جزئية كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد و
تتصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا على ثبوت الارادة
الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا على ثبوت الارادة مطلقا او سلبها جمعهما في
اي الدليل الذي فيه الزوائد — اي الدليلين
وجه واحد لان ماخذهما وهو الارادة واحد ويبقى ههنا اشكال لا ان جمعهما
الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه فانه لو
كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا يحصله فنقول نعم
كذلك الا انه يختص نفي الارادة الجزئية بشيء آخر وهو انها بالقوى الجسمانية
والعقل منزه عنها فكانه ينفي الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين
ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون
له ارادة اصلا فنقول المقتضى انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قامت
عليه والا فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود ابدا اما كلي او جزئي الوجه
الثالث ان المباشر لتحريك الفلك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير و

التصرف فيه بتبطله ارتباط نفوسنا بابداننا تستفيد الكمالات بواسطة جسم الفلك
والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن مبدأ الارادة
الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم
ارتباط نفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو العقل لم تفعل السماء اى مكن م
لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك هف لانه لم يرد
ان يصرح اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا عن ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك
هو النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدأ
للارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف قول تلامذة ارسطو فلهذا قال
ان كان ولا يمكن ان يق ان تحريك السماء لداع شهوانى لما بين فى
التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها ارادة ان يبين الغاية من تحركها فنقول
لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اى غير مدرك بالحس
فان كان محسوسا فاما ان يطلب للجذب ويطلب للدفع وجذب الملايم هو الشهوة
ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة و
الغضب لا يكون الا فى جسم متغير من حال غير ملايمة الى حال ملايمة والفلك
بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة و
الغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام
الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وح اما ان يريد نيل
ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم
يطلب لا ذات المعشوق ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفته فهو لا تعلق

صفاته
دار

لم

١٠٧

له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في
الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان
باطلان لان المط اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا وايا ما كان يلزم احد الامرين
اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق
فلا بد ان يكون للفلك معشوقا موجودا وهو يطلب التشبه به فالمط اما ان يكون نيل
الشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير
المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا نع اما ان يتحفظ
بتعاقب الافراد او لا يتحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المط شبه
محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق
اما في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوقا موصوفا بصفات كمال غير
متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل
يكفي ان يق لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان يكون معشوقا ثم اما ان يكون
حركته لنيل ذاته او صفته او شبههما الى آخر الدليل فنقول المط اثبات العقل فهو يتوقف
على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما بقي مشكلا من الشرح
والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي اي القوة العملية فقد
سمعت ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات في انطباع المعقولات
وقوة عملية وهي التي بها تحرك لا لانها في تصور او لا شيا ثم تحرك لانها لتحصل ذلك
الشيء فكذلك الفلك يتصور امرا فيتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون اما
شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلثة وذلك ان

من حيث برازته من القوة اي في
صفات الكمال او من حيث انه
بالقوة اي في صفات النقصان
الثاني محال فيكون المط حصول
المشابهات الغير المتناهية مع
المعشوق صح

المعشوق اما ان يكون موجودا او لا اصلا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة
فلم يكن غرضا له او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف والاين او
توابعها فاياما كان فالمط نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل
ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمط حصول صفة
المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك
بالقياس الى المعشوق وتسمى كمالات وهو ازاءه واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة يتوجه
نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك لغير الا شبه ذاته او
صفته والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان
الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله تحمل على زيادة تبيين وايضاح و اما
قوله وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان
مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحذورين بل
في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه
المقدمة لتم الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب التشبه
بالدوام فمحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص لانه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه
تقسيم التشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المط
ليس مشابهة واحدة ولا عدد مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع
المشابهات الغير المتناهية لا تحصل الا بتشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات
غير متناهية وهذا كانه جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كانت شيئا غير مستقر
فالمراد اما شخص التشبه او نوعه وايا ما كان يحصل التشبه في واحد فيلزم وقوف الفلك اجاب بان

المراد

لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته
او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل
ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان
المعشوق لا يجوز ان يكون من
كمالات الجسم المتحرك صح

المراد التشبه بكل الاى التشبه بوجه ولا ينال الا على تعاقب مستمر فجملة الكلام انه اذا ثبت غير متناهية ص
ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات
متناهية او مشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهيات
اما ان تحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب
هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا تحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية
واما قوله فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها بالقوة فمنه يخرج تشبها ور
تقسيم التشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله انتشاء عنه الخير اي
محرك السماء ففي حال استفاضة الكمالات من العقل تفيض عنه رشحات الخير الى
عالم الكون والفساد يكمل بها استعداد المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض
في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالي وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اي سبب
ذلك التشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور التي
هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع
واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع
يحفظ نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات وتقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من
معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم
سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات
وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك التشبه هذا نهاية تقرير الكلام في هذا
المقام والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب

المحسوس ما للجذب وللدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون للمعرفة او للتشبه به
او غير ذلك ولئن سلمناه لكن لا نم استحالة الشهوة والغضب على الفلك والالزم
في البسيط تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن
الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ولئن نزلنا عن
هذا المقام فلا نم بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون
للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما و
يلزم احد المحذورين قلنا انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا
له اذا كان ذات المعشوق او حاله قارا في الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا
غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كذلك كما ذكره من التشبه
ثم بعيد ذلك لا نم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك
لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية
ما في الباب ان لا يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك
ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بجاديه وعلى تقدير اجتماع الصفات
الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك لو
انعمت التأمل في الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات وبعضها وتقرير
الكلام توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف
التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند
الى القابل اعني جرم الفلك والى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه
لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها من

كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية صح

بعد نزر

حيث

حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها
وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى
كل حد يفرض من السرعة والبطوء وذلك يقتضي تشابه احوالها وهكذا ان كان
لهيولياتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف
الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها للارادة
لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف
التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف
الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فالتالي مثله هذا هو
التقرير المحرر المنتج لعين المط وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن
فحاول ابطال نقيض المط وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه
في جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك
واحدا لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطوء وهو عكس نقيض الصغرى فينتج
ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم و
لا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح
موقوف على تغيير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي
حركته الى جهة نفي الى آخره بيانها لا بيان الصغرى وان كان هو الظ ومع ذلك في
تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتصار الوضع المعين
في البيان وفي الدليل كيف ما تقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من
اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية

الخاصة او هيولاه وان اريد الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المط فان اجيب
بما سيذكره في آخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة الشارح م
يلزم ان تكون الحركة طبيعية قلنا لا نم وانما يلزم لو كان الحركة مستندة اليها وهو
ممنوع فان من الجايز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة
لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض
لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لا نم
ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز
ان يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة والضعف وفي ساير الاحوال فلئن سلمنا
لكن لا نم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ام لا يجوز ان يتشبه
جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة ولا بد من بيان واعترض
الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه وهي
يستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قايلون بوحدة
المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل
العقل فان في ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللايقة به من
القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كمالاته اللايقة به ايضا من القوة الى الفعل
وذلك المعنى وهو خروج الكمال من القوة الى الفعل مشترك بين ساير العقول ولا دخل الكمالات نزر
لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته اللايقة به
من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه
ثم تساوي الحركات فقد ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض
تساوي نزر

بان

بان قال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين
ساير الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه
تساوي الحركات لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات
جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون لمتشبه به
جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء في ان جوابه اطبق على التقرير الثاني
لعدم احتياجه الى تقرير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون لمتشبه به جزئي
وهي مفقودة في الشرح ذهب قوم اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان
اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف
التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان
وان لم يكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان
قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع
السافل فان قالوا الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصد وهو التشبه والحركة
المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها وللشيخ
في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول
لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة
لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني
انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل
السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب
عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى اخره واعترض الامام على الطريق الاول

بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل
واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون
وتحرير جواب الشيخ ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى
ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون
سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم
ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات
في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات
جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ
نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن
المنع الذي اوردوه على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ
تجويز السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو زائد لا دخل له في الجواب وكذا قوله
الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قول الوحدة ان المتشبه به البعيد واحد
من قول الكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين والجواب عن
الاول تقريره انا نختار ان ذلك لواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات
قلنا لا نم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن
نختار ان المتشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نم فان المراد بالمتشبه
به ما له مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل
في ذلك في كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء بسبب
انه يتصور شيئا ويدرك كمالا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل امورا

قوله فالعلم الداعي الى اسناد
اصل الحركة الى آخره لتمام
الجواب دونه ص

وجود ...

وتشتهي

وينتقش في قوة الخيال صور لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس فيسري الانفعال
الى البدن وتعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب حدوث
الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال
نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك القوة
قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية يعرضان الكم بالذات وما ليس بكم بالذات
بسبب كمية والقوى ليس بكميات ونهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية
وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولانهايتها بحسب عدد حركاتها
فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا
كما يمكن ان نفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص
فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود الغير المتناهية
بحسب الشدة لان حركتها اما ان يقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما
ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة
غير متناهية في الشدة هف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي
واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة
وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الواحدة واما
مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا
غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة
الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي
لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام

العدد نز

المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب م

فانهما لحقتان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم او ما لشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها
يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها واشار بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم
الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل
فهما نهاية المقدار ولانهاية المقدار واما ان يكون عروضهما الكم المنفصل فهما نهاية
العدد ولانهاية العدد والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهايته
لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال
دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد و
قوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار
بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار فعرض النهاية واللانهاية في القوى
اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد عملها فان كان بحسب اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية
فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان
بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة
فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية و
الا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل
يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في ازمان غير متناهية سواء العمل في
ذلك الزمان الغير المتناهي عملا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت
في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كان القوة اقوى وفيه نظر لانا
لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم
على ما ذكر ان القوة الاولى يكون اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا والحركات
الخ

قوله والشيء الذي له مقدار اشارة
الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة

التي تفعل حدودا الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني
على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا
نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها
فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة
فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون
الحركة الحافظة واحدة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما — مستقيمة صح
ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو مح والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان
يرجع او ينعطف فيحصل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نهاية الذهاب وبداية
الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة
هف وفيه نظر لانا لا نم ان الحركة لو انعطفت لانقطعت عن الذاهبة ثم لا نجوز ان يكون
الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها
انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت
على اتصالها وان اراد انه يمتنع ان يكون الحافظ للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات
المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة
فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه
لو وقع في الزمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول او لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان
الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار
مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخ اما ان يكون آن الوصول
عين آن المفارقة وهو مح والا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما

ان تخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل لزم تتالي الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنات
لحصل منها امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي
لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى
ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح
بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما
يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لا نم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض
فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول
في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد
موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به
لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقض بالمسافة التي تكون فيها حدود بالفعل كما
ملتزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب
دائم وفرض فوقها سطح بسيط حيث يلقاها عند الصعود فالكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم فوقها نور
تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة اذا حصلت فيها
نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس
ملتزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام
النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير
على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج و
الحضيض ومسامتتها النقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا بحدود مفروضة و
قد ابطلها الشيخ في الشفا لمكان المفارقة والمباينة هي حركة بالرجوع فههنا آنان آن يقع فيه

ابتداء

ابتداء الرجوع و آن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلا شك انه يصدق عليه
في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بآن المباينة هو الاول
فلا نم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب
حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب و زمان الرجوع
فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك
الآن عارض للزمان و كما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين خطين اي يكون
بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا
بآن المباينة هو الثاني فلا نم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول و هذا الآن زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع
يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع وقد وجه الامام الحجة بالوصول
واللاوصول فان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول
لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني لا كالحركة فانها لا تقع في الآن واذا زال
الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون
ولا شك ان الاعتراض وارد ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان عليه ص
الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل
لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة
وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك
الموصل على القوة المحركة وصح يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا
في الاستدلال اذ يكفي ان يبقى الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آنيا

وزوال الوصول عنه في آن آخر واما الوصول عن القوة فلا دخل له في الامالة
ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان
المذكورة في الاشارات اه
الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما
كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ
لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة
الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب
وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا
اي موضوع الايصال والتقريب اه
الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا
انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان
ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا
لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لانتفاء
الميل لانه لو وجد لكان اما متقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد
فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول و
هو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل فلا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه
احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة
كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة
ولتلك العلة اعتباران لتخلص عن الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال
وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا
في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فلا نقول بان له اعتبارين يسمى

باحدهما

باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدركا لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال
انه جواب عن سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا
انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شأنه
الايصال
انه يزيل الجسم عن حد ويوصل الى حد آخر واذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي
الى الحد فهو ينعدم في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال و
ثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يق لما تحرك الجسم الى
حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون
زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول
بل في طرفه فيكون في طرف زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن
الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبنا
على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر
في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة انما تتم بدون المقدمة
القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب سؤال
مقدر عسى ان يقال الميل لا خفاء في انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون
الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانها وان وقعت في الزمان الا ان الميل
يوجد في الآن ويستمر والحركة لا يقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل
علة الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم و
لكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلل المعدة مع المعلول وسادسها
انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد

لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي بقي الميل الموصل فيه ما دام في حيزه
لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا
شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان ميلا مقربا وبهذا الاعتبار هو
ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا وبقي ما دام في حيزه الطبيعي والذي
زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما
امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع وذلك لان امتناع الميلين لان [اجتماع م]
احدهما مقرب الى حد والآخر مبعد عنه وهذا لا يتاتى في المحرك الموصل وجوابه
ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحي
عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسرا وضربنا يدنا في اثناء حركته عليه حتى انزلناه
فلا شك ان يدنا تتحرك بالمشايعة في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا
ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية
والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور
في الهواء كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا ولا قسر كذلك [ليس كذلك نر]
اذ لا قسر ثمة اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب السكون كما
ان امتناع الخلاء قد يكون سبب الحركة التخلخلية والمراد من النقطة لما كان من الدعوى
وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلل سكون عامة متناول انواع الحركات
سواء كانت في اين او كم او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة
بالتي تفعل حدودا لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهي تنتهي الى تلك الغاية
فهي فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة الاينية اسهل فلهذا

خصص

خصص الدعوى بعد ما عممها وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها
الوصول اذ ليس هو صفة للحركات بل هو محمول عليها فلو قال انما حمل على الحركات
كان اظهر وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المنتهية
المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة
اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما تنقطع بالوصول اليه وفيه مسامحة لان الحركة ربما تتوجه
الى حد وتنبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى
حد من حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذى توجهت اليه الحركة وهذا ليس
فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء
الحركات فيتوهم ان الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى
يكون انتهاؤها في آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة
الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى ولا بد من الدلالة على تغايرهما فقد بان لك ان
المراد بالحد ونفى قوله هى التى تفعل حدودا حدود الحركة فهى نهاياتها وانقطاعاتها
كما صرح به الشيخ وفى قوله هى التى يقع بها الوصول اى وصول الجسم المتحرك الى الحدود
حدود المسافة وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة فهو
عكس المقدمة المذكورة اى الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت
تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه و
لعله انما ذكره لان قوله هى التى يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط او للتنبيه على ان وجود حدود

على كون هذا المفهوم مرادا فذكره ليدل

ابتداء
الثة نز

المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية ما في الباب انفراض الحدود
في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى تنقطع تلك الحركة وتبتدي حركة اخرى مخالفة
لها فلا واما قوله والحركة الواحدة لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس التعرض
نقيض العكس ليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف تنتقض الحجة
المشهورة بالحركة الواحدة الموصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا تناقض
محض قوله واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
هذه اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود وهو هذيان والاولى
ان يقال انه جواب سؤال ذكرناه في الميل ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما
زمان السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني
وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو
الطبيعة والارادة او القاسر وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع
زمان زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال ولقائل ان
يقول حمل المحرك الموصل ههنا فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول
عن كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك
ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في آن
الوصول موصلة بالفعل ثم تزول عنها الوصول في زمان المفارقة والآن الذي
تصير فيه غير موصلة غير الآن الذي تصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون وقد عرفت
ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه

فذلك

فهنا كث مران انعدام الميل بالمرة وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل
الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام
يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة
المتحرك عن الحدود ذلك لان المتحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول
انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل
الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في
آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام الشارح في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال
الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار
غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون
آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون
آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما
يعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطرأ
الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان اللاوصول
بل في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لا انه معلوله
وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه
ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت الحجة ثم
ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه كان محركا
موصلا وزال التحريك وعدم ما ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلا
عن محاولة سبب عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء ربما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز

فانها اولى بعدم تسليمنا

ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون
هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى
قوله وكان اللاايصال الذي هو معلوله حاصلا معه وايضا يكفي ان يقع اللاوصول
آنيا لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول
لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني
يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني
آني فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا اجتمع الميلان بل
آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني
وهو آني لا يحدث في زمان اللاوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن
اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم
يحتج الى اثبات اللاايصال وان اثبته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على
امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان
الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وانه محال وانما لم يذكر المحرك
الثاني لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت
ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على
ان اللاوصول آني فزعم ان الحجة يتمشى من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين
ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات
انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال

الوصول

الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى
الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغن
عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لا
ان المحرك لا تحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته على ان
ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال
الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره لاصاب كنه   لان السبب المحرك
اعني الميلين معدوم ان للقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون كان
الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ما مر
ان السبب المحرك الموصل انما سمي ميلا لانه مبعد مزيل عن الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا
الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الا عتبارين
والا لصار الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
فيكون زمانيا   لان هناك قسما ثالثا فان الآن حد مشترك بين الزمانين زمانا الا
فاذا انتهى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء
هذا الزمان الباقي ولا استحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل الثاني
ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا
ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس
في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا
لكان للآن آن آخر   كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما

معا الآن الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ولو استدل على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفي آن فيلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم منه امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول ظاهر ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فمسلم ولكن لا يلزم منه تتالي الآنات

في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل ص

فان ص

اقول على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج او لا ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هوية اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لابد ان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول الشيء الواحد في زمان واحد نعم لو يفرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول

مع

في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول في طرف
الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان دون الآن او الحصول
في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق
على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض
من آنات زمان حركته والتمثيل بالاوصول بينا في ما تقدم من ان الاتصال
واقع في الآن الفاصل وما يأخذ من قوله في الفائدة فان كون الشيء غير موصل
والتثليث صح — قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع فانهما تحدث في
الآن وتستمر وقد ظهر مما ذكرنا ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول
الدفعي هو الحصول الدفعي في الآن ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول
في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين
احدهما حصول ماله هوية اتصالية منطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والثاني
الانطباق بل على وجه صح — الآخر حصول في الزمان لا على وجه توجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول
الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا
يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا
بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده كما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة
الى الخط غير ان النقطة ربما تكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة
توجد في طرف الخط فقط ولا توجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان تكون للخط طرف عدمية
آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان وعدمه في جميع الزمان ليس

فی طرف آخر للزمان وتحریر جواب شبهة الامام انا نختار انه یوجد فی الجزء الاول من
الزمان شیء من الحرکة وکذلک فی الجزء الثانی شیء آخر لکن لا یلزم ان یکون الموجود
اشیاء متعددة وانما یلزم ذلک لو کان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان
شیء واحد له هویة اتصالیة والحرکة ایضا متصلة واحدة منطبقة علیه وان نقول
نختار انه لیس یحصل فی الجزء الاول من الزمان شیء من الحرکة قوله فلم یکن حصول
الحرکة فی کل الزمان بل فی بعضه قلنا لا نم هذه الملازمة وانما یلزم ان لو کان
للزمان جزء واقع ولم یحصل جزء من الحرکة فیه لکن صدق هذه القضیة بانتفاء
الجزء من الزمان والحرکة لا بانتفاء الحرکة واعترض علی الحجة المبنیة علی المیلین بمنع
وجود المیل ثم بمنع اجتماع میلین مختلفین ثم بتجویز وجودهما فی زمانین بان یبقی امتناع ص
المیل الثانی یحدث فی جمیع الزمان الذی بعد زمان المیل الاول کما جاز ان یکون
عدم الآن فی جمیع الزمان الذی بعده فهذا تجویز وجود المیل الثانی فی زمان
والمیل الاول فی زمان وان یکون بینهما آن لا یوجدان فیه او یوجد فیه احدهما
ونقل هذا الاعتراض لیس علی الوجه الذی ذکره الامام فانه قال لم لا یجوز ان یحدث
المیل الثانی فی جمیع الزمان الحاصل بعد آن المیل الاول من غیر ان یکون لذلک
الزمان طرف سوی ذلک الآن یحصل فیه اول الوجود المیل الثانی کما ان عدم الآن
فی جمیع الزمان الذی بعده من غیر ان یکون لذلک الزمان طرف یحصل فیه اول
ذلک العدم فلا یلزم وجود آنین وهذا الوجه بالاعتراض انسب علی ان التفصی عن
هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر وتقریره ان کل حرکة فی مسافة
المراد بهذه الحرکة المختلفة کانه قال کل حرکة من الحرکات المختلفة اعنی التی لها حدود

تنتهی

تنتهي الى سكون فهي لا تحفظ الزمان واما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة
او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست
مستقيمة ولا مستديرة اللهم ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه
وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة
المباينة باللامماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو ان زوال الوصول هو اللامماسة
والشيخ قال لو بدلت المباينة باللامماسة لم تتم الحجة فكيف تتم اذا ابدلت المباينة
باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا اثبت الميل الثاني وعدم اتمامها
باللامماسة للاقتصار عليها فهو تغيير لا اثر له في المعنى يريد بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية الحكم ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية
اما في الشدة فظاهر واما في المدة او في العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون
بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك جسمين مختلفين في الصغر و
الكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في
الجانب الغير المتناهي وانه محال لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا كان امكن ابتداء تحريك
بالقوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي
تحرك جسما من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لا شك في امكان
التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان
يحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض وح يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين حركتي
الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر
وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير

متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطوء كما ان حركة الفلك
الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام
في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب
الغير المتناهي في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء اما في المدة
فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان
حركته غير متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت
جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته
اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم
انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت
جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت
جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول
فيلزم انقطاعه   فاجاب بان المحكوم عليه ههنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة
وهو واقع في الحال والاشكال ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل
فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لم تكن موجودة في وقت يستحيل
الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الانفعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت
قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت
في الانفعال عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة
بتفاوت الانفعال هذا الذي قررناه لكنه سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول

اي على تفاوت الانفعال لتفاوت قوة القوة وقررنا فانا نستدل بالعكس
القوة

القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعته عاية عن
التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة
فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات
الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه
موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل
للزيادة والنقصان وبان ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل انا في بادي النظر اذا
تخيلنا امتدادا يكون له جهتان احتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا
فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير
متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز
عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير
المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا بالنظر الى مجرد مفهومه واما قوله لانهما
من خواص الكم المتناهي فممنوع لانتقاضه بمعلومات الله ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان
الاس الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى كما يمكن ذلك من الجهة المتناهية بالضرورة و
اما ان معلومات الله زائدة على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب الى ان قال
ان الغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في
وقت من الاوقات لانه قابل لها في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده وانتقاصه
من الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع و
كان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث لمتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير
المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال الى ان قال لو كان

المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي
ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان
في نفس الامر وفي الوهم فظاهر انه محال وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزيادة والنقصان
في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا خلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت
في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال في الخارج كذلك — الغير ص
في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في
المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان يكون مأخوذة
بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء
الذي لا يتجزى وغيرهما مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانع في
ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا هي المقدمة الاولى فالقوة
الطبيعية اذا حركت جسمها يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانع
فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في
المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر
لانها سارية فيها متجزية بتجزيتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوة الطبيعية
حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعية من مبدأ واحد فان كان
حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في
الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة
حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض — قوة ص
نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة

الحركة الى الحركة نسبة المتناهى الى المتناهى وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية

هف اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا البرهان

انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك

لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة

ارادة الكل فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ثبت ان في الوجود حركة

غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء

غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة

جسمانية فيكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما

تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود

يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان

قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية

لا عقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي

الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات

الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها

يجب ان يكون غير متناهية الآثار والا لاستحال صدور الحركات الغير المتناهية عن

القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان هذا الدليل

لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية

فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة تتحرك

بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان المطالب في هذه الفصول ليس ثباتها

قوة نزل

العقل مطلقا بل اثبات ان المحرك السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى

الغير م بيان ان الحركة المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية و

لهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات

غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء وبه

ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية

والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما ان

يصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية وان صدرت عن العقل فهو العلة

وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل

علة غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضاحه ان محرك الفلك على

الاول ء الاجمال شيئان ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله

والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك

العقلي لا جائز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر

للحركة متغير مستكمل فلا يكون الحركة منه بل محرك الفلك على سبيل التعشيق واما محرك الفلك

العشق نحو على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على وجه التعشيق وقريب طبايع الحركة

ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها

تصورات كلية وجزئية وتتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من

القوة نحو قوتها المتخيلة هذه المتخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية وتحدث منها الحركات

القوم ص الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان تحقق مقاصد ونبه على الجواب اي لانه

ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما كون

كونك

بلغ ص

كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية منها على سبيل الاستقلال وليس كذلك
بل تتجدد من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وتنفعل بحسب ذلك انفعالات غير
متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة
بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم تجدد الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان
القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح
بان الصادر من الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ
الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فاما ان
يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي يتخلل
حدود وانقطاع فلا تحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فحينئذ لا
يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال
صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم تجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل
الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة تحرك جسما لا على الاستقلال حركات غير متناهية
من مبدا مفروض وبعضها يحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون
متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة
على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس
الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول
عن العلة فلا تكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية الى
العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة
الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى

الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية فقوله وفي اشارة الى هذا الوجه اي
وحين اذ اجاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع و
الجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركات
هو النفس لا العقل لانه ليس متشكل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى
يكون هناك سلسلتان متعددتان كل فرد من احديهما يعد لفرد من الاخرى احديهما
سلسلة الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات فكل
حركة تعد القوة الجسمانية لحال انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحال الانفعالية
تعد ما لاصدار حركة لاحقة وهذا كما انا اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض
حد آخر شعرنا به وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة
معدة لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة والمحرك المتحرك يحتاج الى
محرك آخر لانه اذا كان شيئا محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان
كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا قابلا وانه محال وان كان محركه غيره فذلك المحرك
ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك فالواد
ذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي
حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ
الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات وبالعرض والنفس والعقل ليس متحرك
لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك
في القوى الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره
ان يقال لا نم ان كون المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من

والتخيل

جهتين فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة في مادة
وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات
لكن محرك المتحرك بالذات يعني الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث
يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض و
ليس محركها بالحركة العرضية الا اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا
هو الذي حملهم على الاكتفاء به مقدما على الاعتراض كما ان ذكره بعد التزييف لما كان
فيه نوع استحقار واستهزاء اخره عنه والواجب قوله فاذن هي عقول مفارقة
ان يتحقق نفوس مفارقة لما قدم من اعتراف بان للنفوس السماوية تصورات عقلية
يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل
مجرد قبل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر الخمسة فالموجود
اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما
ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل و
هو الجسم ولا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو
العقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول
الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور
امرين من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء منهما
علة للاخرى اولا واسطة ولان تاثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف
على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة
قابلة معا وانه محال ولا نفسا لان افعال النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا

يجوز ان يكون هو

اولا اما ان يصدر عنها شيء آخر او لا فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة
الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود
المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شيء
ولا يلزم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدأ الاول بشرط
وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني ان قولكم افعال
النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو ممنوع وان اردتم
ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المط ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو
الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود
المادة بل وعلى استعدادها الثالث لانم انه لم يكن المعلول الاول النفس والجسم بل و   اذا م
لا جزءا منه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه
بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة
تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل منه فهو لم يثبت الا بدليل
آخر   فالنظر فيه من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام
وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات و
لعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنها من علم الهيئة
كالقائلين بالمنشورات المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع
ومثلثان وقوله الا الغريج مثلها عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا
وانكر الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب

بنفسها

بنفسها في الافلاك في هو اقات مركز تدوير القمر وعطارد او جيها في كل
دورة مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف
التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب في فلك التدوير بنفسه لم يمكن كذلك لامتناع ان يتحرك
الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه
الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان
الحركة الى جهة تستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وانه
محال وتوجيه الجواب انا لا نم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما و
انما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة
حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة
مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احدهما
على الاخرى وليس يلزم ان تكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة وحصول
الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ويتحقق الوضع
بتحقق الحركة بالعرض فنقول لا اشكال ان المتحرك بالعرض تحصل له حالة مخصوصة اي
الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في
مكانه كما تنتقل السفينة في مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة تسبب حال غيره
يتبدل اوضاعه واينه لتبدل اوضاعه واينه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة
اي في ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك
بالعرض فان واحدا منا لو تحرك مع حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل الى موضع
لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر فمبدأ الحركة موجود

واينه

في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا التباس في ان الحركة بالعرض ليست
مانعة للحركة بالذات فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب
السفينة يتحرك فيه سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن ههنا
شك وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما تتحركان
بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في السماء على
نصف النهار فتلك النقطة لابد ان تكون دائما على نصف النهار لان المحوي ان
حركها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الحاوي الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة
لما كانت من نقطة الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة
فلابد ان يكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفضلاء
من معاصرينا يقول في حل هذا الشك ان المتحرك بحركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة
التي يتحرك اليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة
وهي زاوية للمسافة حركته عندها ونقطة المحوي وان كانت لها حركة في نفسها لا
تحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها لان موضعها يتحرك بالخلاف
حركة مساوية لها ولهذا لا ترى الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن
اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما تستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا
كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من
الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متادية الى الجهة المتوجهة اليها فانا اذا فرضنا
واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا
فاذا كانت راس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا

تحرك

تحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك
الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص
فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا اشكال هناك للشخص الى جهة
بحسب تركيب الحركتين   اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل لتقرير هذا البرهان
طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محاذات ما في الكتاب ان الحاوي لو
كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول و
وجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل
الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي
غير واجب مع وجوب الحاوي فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب
الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع
وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي وهو
ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي
علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب
المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي فلان عدم
الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم
الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناه على
ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم
يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيد بالجسم كان
اولى لعموم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شئ يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة

وجود نور

الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد
وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة تجب ثم لانها توجب فيجب المعلول فتقدم وجوب
العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب يكون من شانه الوجوب فهو ممكن
فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين كان بينهما معية اذ اجـ
تلازمية لا يختلفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن
انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب
ومعلوله فانهما مختلفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما الا انه ليس مقدمة البرهان
بعدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدم عدم اختلافهما في الوجوب
مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن
الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما
لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان
يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن
انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد بالدليل وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع
الثالث او في حد انفسهما ويشهد لذلك اطلاق الشرح ثم يمكن ان يجاب عن النقض بان بذلك نظر
المراد بالوجوب هو اعم من الوجوب بالذات وبالغير والمراد بالامكان صرف الامكان
فكل لظ ما لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد
منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك منهما
قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء للمكان مع وجود المحوي معية تلازمية
وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا

مع

مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت كما وجب ان لا يتخالف المتلازمان
في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذات ايض فانه لو وجب احدهما بالذات
والآخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين
ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما
فلا تلازم بينهما اذا تحقق الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما يقتضي
جواز الانفكاك بينهما لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول انما هو
بوجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال
لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فعند وجوب الحاوي ولم يجب وجود
المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب
ملؤ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملء مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وح
سيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج
الى تلك المقدمات واما قوله ههنا وجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد المعية
في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم كما تخيله الشارحون فليس المراد الا ان وجود
المحوي اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء وبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوي
فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما
لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت هذه الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوي
وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخ اما ان يكون مع وجوب
المحوي او امكانه واياما كان يكون مع وجوب الحاوي امكان المحوي اما على تقدير
الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته بل واجبا بغيره

المقدم بحر

الوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع وجوب
الحاوی ووجوده امكان المحوی فلا يجب وجود ما يملأه فيلزم امكان الخلاء
لانا نقول لا نسلم ان استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن اللازم
متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المع لا يجب ان يكون
معه وهو ظاهر الطريق الثانی فی تقرير البرهان طريق التقدم والتاخر وهو ان
يقال لو كان الحاوی علة للمحوی لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالی باطل بيان
الملازمة ان الحاوی يكون متقدما بالذات على المحوی والمحوی مع عدم الخلاء
والمتقدم على الشیء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوی والمتاخر
عن الشیء موقوف على ذلك الشیء وكل موقوف على الشیء ممكن لذاته فيكون عدم
الخلاء ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير مطابق لما فی المتن لخلوه عن معية امكان
الحاوی والمحوی واحتياجه الی ان ما مع المتاخر متاخر وان قولنا الخلاء
ممتنع لذاته يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوی وعدم الخلاء وانه لا يحقق معنى
الممتنع لذاته وذكر الخلاء فی هذا البيان واقع بطريق التمثيل ولانه مقصود بتصوير
الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس
معنى الممتنع لذاته ذاتا تقتضی العدم بل معناه شیء يتصوره العقل ويجزم بعدمه
بحسب تصوره من غير نظر الی الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار
بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضی لامتناع وجوده احترازا عن
الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الی الغير وبهذا
التحقيق يضمحل ما عسى يختلج فی الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه

لذاته

اعلم ص

ان لم ي

لذاته فلا فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذا
مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا
لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر الى الغير لزم منه محال والممتنع بالغير وان جاز
استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى
ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على
امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى
قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود
في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس الا ان
هناك ذاتا وجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود
من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا
بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول الشيء يتصوره العقل و
يسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا
فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج
لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فمتى وجد المحوي كان من حيث
انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث
انه ملاء فوجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في الملازمة
لا يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي
فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل
المراد المبالغة في عدم التحقيق على ما هو الشايع في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من

وهكذا شريك الباري كونه

التخاطب له

التحقيق لا ظ

حيث هو ملأ فايدتان الاولى ان هذا التلازم لابد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا
يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان
الخالي كما ان الملأ هو المكان المملو فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء و
تارة ملأ واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا ملا
ولا خلا اذ لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملأ المكان
هذا ما سمعناه واشعر به كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما
بعدم المكان او بوجود الملأ فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء
فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان
الخلاء عدم المحوي فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوي فالقول
بان المحوي مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء هو
عدم المحوي بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوي من حيث انه ملأ وكونه ملاء وصف للمحوي باعتبار
مكانه وكان قوله والمقارن المغاير للمحوي هو نفي ما يتصور منه اي من الخلاء تنبيه على هذا
فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوي لشدة تقارب مفهوميهما واذا
تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود
المحوي مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجوب لان عدم الخلاء واجب
بالذات ووجود المحوي واجب بالغير او معارضة في المقدمة القائلة بالتلازم فيقال
وجود المحوي ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجوب و
ليس كذلك ومنع المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب عدم ص
المحوي بالغير محال الاجتماع والثاني ثابت ببيان المنافاة انهما معا معية تلازمية والمتلازمان

بحب

بجانب زيدة التلازم

يجب ان يتحد انه الوجوب في هذا التقرير الطبق على ما في الشرح هذا اجاب بان المعية
بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هى على تقدير علية الحاوى والمحوى على هذا التقدير
ليس بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوى
علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددا لمكانه فيتحقق عدم الخلاء يلزم وجود المحوى و
وجود المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة فعدم الخلاء لا يستلزم
وجود المحوى لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما
لان الخلاء لا ينفرض بعدم المحوى مطلقا بل انما ينفرض بعدم المحوى من حيث انه
محوى وملا بان يفرض محيط لا حشو له لينفرض منه الابعاد التى هى الخلاء فان
العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث
انه متحد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذى يفيد
وجود المحوى الى آخره على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهى ان التلازم
على تقدير العلية فبمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهى ان لا تلازم على
تقدير عدم العلية فبمفهوم الحصر فى قوله هو الذى جعل ومعنى الكلام ان الحاوى
الذى فرض علة للمحوى هو الذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما
ذكرنا ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء وتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب
اعتبار الحاوى فما لم يكن للحاوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال و
لذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوى
امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى ح يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم
امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب لما يتم بثلث مقدمات المقدمتان المنبه

عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليهما بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوى ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معه عدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى وتوجيه هذا الجواب كما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوى والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار على المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوى مدخلا في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور الحاوى والمطلوب هو الاول وما هو اللازم من بيانه غير مطلوب الاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما متحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية في نفس الامر والخلاف فيها في الوجوب فان

قلت

المتلازمين لظ

قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوي والمحوي تمكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان
عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل امكانه مع امكانه
ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب
لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوي
ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين والمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم
الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب
الحاوي ولم يجب المحوي وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوي ملاء
مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء وانما اورد
تاليها كليا وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة وجدتها الامكان فهذا
كلي والتالي بالحقيقة ان حال المحوي مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي
كليا تمهيدا للجزئي وبيانا له ضرورة انه اذا ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان
حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي لا الكلي
والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل معلول
مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والا اتفاقية
لا دخل لها في القياس الاستثنائي فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة
الكلية تمهيدا للجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الامكان
لان المحوي معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوي مع الحاوي
الامكان وقوله استثناء للتالي اي مستلزم لاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي
الجزئي ذكر استثناءه جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا يخلو وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة المذكورة

لان المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما في الوجوب على
ان تفصيله صرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى
التالي جزئيا بجملة صرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه الاقتصار البقدر
على ما قرره ثم تقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علة الامكان وهذا
من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانا لم
يفرض سطح حاو لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف
ولو اراد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم
الى علة لانه لما كان كل جسم معلولا مع عدم الخلاء وحاله مع علة الامكان فيلزم امكان
الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر فالواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا
مجددا لمكان المعلول فان قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان
ان حال المحوى مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان
كان المراد المطلق لم تتحقق الملازمة والاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي وان كان
المراد المحوى والحاوي فافادة هذا الكلام تكون تكريرا قطعا فنقول لا شك ان المقصد
الاصلي هو المحوى والحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض
المذكور ربما اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء
هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة
الحاوي لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس
الاستثنائي هي المقيدة بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب
بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية

مطلقة

مطلقة او لازم اورد ها مقيدة معينة ثم ذكر الاستفسار مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما
حسنا وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ   واما اعتراض الفاضل الشارح ان
تقرير الامام الطريق بالدليلين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما
عليه والتالي باطل لان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي الذي هو اذ
لذاته لا يتاخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتاخر
عنه ولان الحاوي لو تقدم على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المع متقدم
لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثاني
بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية
ولم يتعرض فيه للتفصيل لقائله بان ما مع المتاخر متاخر ولا يحتاج فيها اليها اصلا
فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الا غلط من
توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام   لكنه لم يعلل بذلك لا لكونه غير مذهوب
اليه بوهم لا اشكال ان قوله ولا يمكن عطف على قوله غير مذهوب اليه بوهم فكان ان
يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك   ولعلك تقول هب ان علة
الجسم الحاوي غير جسم تقريره انك تجعل الحاوي وعلة المحوي مستندين الى علة فيكون
الحاوي متقدما على المحوي لان ما مع المتقدم متقدم وح يكون مع الحاوي امكان المحوي
فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوي علة اجاب بان الحاوي اذا كان
علة للمحوي كان سابقا على المحوي متحدا بوجوده السطح فيكون للمحوي معه امكان فلا
يجب معه ما يلاه فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التي اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض
للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي في الثبوت بل اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة

الدليل بالطريقين

فيه نظر

حيث قال الامام وهذا يدل على ان الخلاء ممكن في نفسه ... البرهان اوجب ان يقال

المحوی لم یلزم ان یتقدم علی المحوی لان تقدم علة المحوی علیه لیس بالزمان حتی یکون

مامعه متقدما علیه فی نظر الامام نے قوله واما التقدم الذاتی فانما یکون للعلة لا

لما لیس بعلة لان التقدم الذاتی ینقسم الی التقدم بالطبع کتقدم الواحد علی الاثنین

والی التقدم بالعلیة کتقدم حرکة الید علی حرکة المفتاح فحصره التقدم الذاتی فی

العلیة لیس بجید ثم یمکن ان یقال هب ان مامع العلة لا یجب ان یکون متقدما بالعلیة

لکن لم لا یجوز ان یکون متقدما بالطبع فاذا کان الحاوی متقدما بالطبع علی المحوی

عاد الالزام ورد الشارح بان المراد بالتقدم الذاتی هو التقدم بالعلیة لان کون

الحاوی متقدما علی المحوی بالطبع غیر متصور وفیه نظر لان المحوی انما لا یستلزم

الحاوی لو لم یکن محتاجا الیه اما لو فرض انه متقدم علیه بالطبع کما اذا کان المحوی کالشرط فانه

یکون محتاجا الیه مستلزما له وح یعود السؤال وعندی ان نظر الامام لیس بوارد

لانه بالتحقیق کلام علی سند المنع فان جواب الشیخ لیس انه لا نم ان مامع علة المحوی یجب

ان یکون متقدما وانما یلزم تقدم لو کان تقدم العلة علی المحوی بالزمان ولیس کذلک

بل بالذات والتقدم الذاتی لعلة المحوی انما هو من جهة العلیة فلا یلزم ان یکون

ما لیس بعلة متقدما بالذات وان کان مع علة فالقول بانه لم لا یجوز ان یتقدم

مامع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجیه قطعا وهذا السؤال اورده فی فصل

آخر بعبارة اخری وهی ان یقال وجوب الحاوی مع وجوب علة المحوی وامکان

المحوی مع وجوب علة المحوی فیکون امکان المحوی مع وجوب الحاوی ویلزم المحذور

المذکور والجواب ان امکان المحوی انما یکون مع وجوب علته للعلیة واما وجوب

الحاوی فلما لم یکن علة لم یلزم ان یکون مع امکان المحوی وقوله ولیس کل ما هو بعد

بل بالذات فی العلیة وما معها وهو الحاوی ما لیس بعلة فلا یلزم تقدمه علیه صح

الا صح

ای توجیه کلام السائل

مع فهو بعدُ جواب سؤال لما قال المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه
امكان الخلاء انما يلزم لو كان للحاوي تقدم على المحوي فكان سائلا قال وجود
المحوي بعد علته وعلته مع وجود الحاوي وما هو بعد مع بعدُ فيكون وجود المحوي
بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر ولعلك تقول ان
الحاوي والمحوي تحريره ان الخلاء ليس ممتنع الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان
فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المط فنقول لا نم انه يلزم
من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان
هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل
انما يلزم من وجود الحاوي وامكان المحوي معه سواء جعلت العلة صورة
الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ لصورته او تكون هي كصورته اي نفسه التي تكون كصورته
فانك قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصورها والمتصور
للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا
فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وتنزل منزلة
الخيال فينا الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا للصور
الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك هي النفس المنطبعة اما كصورته
النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدا
الآثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على
تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها او

امّا النفس التي تكون مبدأ الصورة فهي النفس المجرده واما صورة الجمادي فهي صورته
النوعيه كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء رفيه نظر لان تغاير الاعتبارات
ان كفى في صحة كون الشي فاعلا قابلا فلم لا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون
الماده فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها للشي وذلك لان
الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كمالية
لها اما الصور المادية فلما كان قوامها بالماده كان فعلها بوساطة الماده بل بوساطة الجسم
لان الكلام في الصور النوعيه وهي تتقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع
ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى
الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها
باستقراء الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا يؤثر في الماء الذي في المغرب
بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا تضي كل شي بل مايقابلها واما الصور الكمالية فلما تحتاج الى
الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لا نفسا فيكون فعلها
ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس
الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها
لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم اي
يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشي وهو الصوره وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع
له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئيه لا يقال لا نم انه تكون علة لجزئيه بل يجب ان
تكون علة للصوره فقط كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصوره
علة للهيولى فتكون علة الصوره علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستدلال وبعد

لم ص

نز

تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة
لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وشيء
من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم
شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد
مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب
الوضع السابق فنقول تبين ان لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم
ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان تكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل
منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة
الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علته
العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات
العقول   احكام ثلثة بهذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول
الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول
والثالث من الثاني وهكذا واما الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط
الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا
ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا مشاحة في الاسماء وعن الاخيرين
ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على اليقين والجزم بل على الاخلق والانسب والكل محتمل على
ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤالان لا يردان الا على كلام الشارح
وليس يجوز في معنى كلام الشيخ انه لا يجوز ان يستمر سلسلة العقول وتبتدي بعد انقطاعها السماويات

حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك لما
تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب
اذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول في ابتداء السمويات فيتنازل العقول مع نزول
السمويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر والى آخر الافلاك وفي هذا الكلام
لا يظهر الا بعد ثبوت امرين ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل لكن
يحتمل ان يصدر عن المبدأ الاول تعالى شانه سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد او
ازيد ويصدر من آحادها الافلاك ويصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة او
لتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب
العقول في صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون من عقل عقل وفلك ولعل
الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل
مبنى هذا الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون
المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب
استناد الافلاك اليها فان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها
من العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السموية لا يريد به الوجوب في
نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر من اول الامر عقول كثيرة
ثم يكون من عقل وفلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم
ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما
يصرح بخلاف ذلك في اليه الاشارة بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح
الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب

حيث قال زيادة تحصيل نمى الضرورة اذن هو ١٢

حيدر

صدورها عن المبدا الاول لان وجوب صدور السمٰوات مع استمرار العقول و
ان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور
عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره ثم يترتب عقول ويصدر السمٰوات   الشارح ص
مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب   اذا ثبت هذا فنقول لما كان
المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو
الصادر بالحقيقة واما الماهية وجعلها فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعولة
بالعرض والمفعول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر من المبدا شيء فذلك الشيء
له هوية اي ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة
وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا الى آخره
فالوجود والماهية مفعولان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا
الكلام من الشيخ تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع
بخلافه وقد حققناه   واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع
الوجود اعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل تتقدم على الوجود
فالماهية ح في اولى المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب
معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في
المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين
بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في ثانيتها لا توجيه له والاولى ان اعتبر
الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان و
والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب و

التعقل للغير لا نهاية فيتفان على الوجود والمهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة
او يجعلا ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي
تعين الترتيب بين الوجود والمهية فقط والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ
الاول هذا لابد له من دليل على ان النص ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور
الكل منه نعم فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء
كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة و
نسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سرا
لم يرد والتصريح به من الواجب ان يتفضل علينا ببيان ان مصدر المعلولين
هو الامكان والوجوب وتعقل نفسه وتعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله
كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلات لا تصلح للعلية
اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة
للموجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود
معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان امكان علة للشيء لكان كل امكان
يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة للفلك فليكن امكان ذلك
الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود
والوجوب واما ثالثا فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل
بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل علة للفلك وعلم معلوله
علة لعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في اللوازم واليه اشار بقوله او
ما يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زايد على ذاته فعلته ان

كان

كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيآن وان كان هو العقل الاول كان
فاعلا قابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول بان نقل الامكان
والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمي صالح لذلك وعن الثاني بان
اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك
كما في الوجود والجواب الاول ايضا وارد ههنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو
الامكان نخ — كان العلة هو امكان وليس كذلك بل المبدأ العقل بشرط والجواب عن الاخيرين
ان علم الشيء بنفسه ليس بزائد وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته ثم
قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول
فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما
من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد
او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ
الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هف وان كانت شيئا خارجا فهو من
معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر
مثل نخ — ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة توجه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت
موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية
فليكتف نخ — فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فليكف
صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة
استدعاء السلب مسلوبا والاضافة ~~لا يعقل الا بعد~~ منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب
او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى سخيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف

على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب
او الاضافة فمن اين يلزم الدور وتقرير ما يوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات
والاعتبارات اما في الخارج فهو محال لعدمها في الخارج واما في العلم فاما ان
يتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله
تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات
بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار ثبوت م
الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى
على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر
على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس
ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد ان
هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها الا ان
هذا الوجه لو تحقق في الواقع لاستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود
الملزوم   كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط لان الابداع هو الايجاد
بلا توسط شيء وسائر العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النمط الخامس
بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين اخص وهو الابداع الحقيقي و
اعم وهو المذكور في النمط الخامس   ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة هذا كلام الشيخ
يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من
كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسط واستنادها الى العالية وليس كذلك
فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا

وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط ه

مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور
الكل من الله تعالى الاول بلا توسط والباقي بتوسط المبدإ الاول فانه لما كان
وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة
اشارة لما فرغ من بيان مراتب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم
الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة متبدلة
الصور عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لامتناع
التخلف فلا بد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذ لم يكن شيء يشتمل على التغير
والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان تكون
عللا موجدة لها لان الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان تكون عللا معدة بمعنى انها
بحركاتها تحدث في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط
لفيضان الصور عليها فقوله قابلة لجميع انواع التغير اي تقبل توارد جميع انواع
الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام
تتكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تتكون ولا تفسد واما الاعراض فكما تتوارد
على الاجسام الكائنة تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها
لهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى
اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل
صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها بزوال الصورة
وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث
اشتراكها في الطبيعة الخامسة تحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها

المسماة بالخامسة ١٢

في الاحوال تحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى
عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد
تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل
في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها
للصور حتى تدوم وتبقى ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش فيه نظر لجواز ان
يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم تزول تلك الصورة بواسطة اعداد
الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية
بنوعها وذلك لاحتمال مناف لها فتأمل حال التخلخل فان التخلخل وهو
ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعية
فهي سابقة على المقادير والابعاد واما الامور المنبعثة من السماويات لما كانت
الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض
فعلم انها لا تكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فتفيض عليها استعدادات يصدر عنها
بحسبها الافعال والتحريكات فهي المراد من الامور المنبعثة عن السماويات
ويحصل بحسبها بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية تحصل جوهر
الغذاء وتحركه وتنفذه في خلل الاعضاء فيصير جزءاً منها بدلاً لما يتحلل
منها ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات اما ان تكون موجودة
في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما
اذا كانت معدومة فلان المادة حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا
معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض و

اما

اما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات يقتضي القول بان السماويات
تصلح لان تكون تلك عللا للحوادث فجاز صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها
الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا للصور
الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم
ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى
الفلكية جسمانية لا تؤثر الا بوضع مخصوص ولا لكل اثر بل بما يناسبها فان الشمس مثلا لا
يؤثر الا فيما يحاذيها لا يحصل منها الا ضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور
جميع الاعراض من السماويات بل انما يجوزونه من النفوس فقط هذا ممنوع فان افعال
العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف بعض
وسط نر العقول على المادة واستعدادها واما المبدا الاول فلا واسطة بينه وبين اول
معلولاته والا لم يكن اول صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما
تكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات
فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد
مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدا
للكل وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نم انه يلزم ان يكون فاعل الصور العقل
عند هم ص من العقليات متاخر الوجود وان كل عقل يجمع الكمالات غير متناهية فجاز ان تحصل
الاول لا اشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة
فيه وانما الصور العلمية في العقل الفعال والله اعلم بجلية الحال النمط السابع
قوله كالصور المعدنية اول مراتب لعود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها

مركبة من الصورة والهيولى فهما متقدمتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا
تركبت يحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج
وصورة تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم مركب آخر له
مزاج وصورة وتحرك في الجهات عن بالارادة واحساس وهو الحيوان ثم مركب
آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل
المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب تصير عقلا لكن لا فعالا للكمالات بل عقلا
منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف
مرتب في مراتب البدء ومراتب العود على التكافؤ اي الاشرف في مراتب البدء بازاء
الاخس في مراتب العود ثم ان الشرف في مراتب البدء يتناقص الى الهيولى كما ان
الخسة في مراتب العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من
الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه   ولما كانت النفس الناطقة
يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي
محل الصور العقلية غير حالة في العقل ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها
به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس
اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد
البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه و
ان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لا يتوقف بقاؤها على
بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها

الجسم

١١٧

فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت
موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم البدن فلا يخ اما ان يكون للبدن دخل
فى وجود النفس ولا فان لم يكن له دخل فى وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل
وجود البدن وان كان له دخل فى وجودها فلا يجوز ان يكون له دخل فى
بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكرنا فى تقرير الاستدلال ههنا هو ما
ذكره الامام وزاد الشارح فى الاستدلال تجرد النفس عن المادة فى كمالاتها الذاتية
اى الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن
مستدرك فى الاستدلال فان المطلوب بقاؤها بعد الموت وتجردها فى ذاتها
كاف فى ذلك وكذلك قوله اشار بقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها فى الجسم فذكر ذلك الوصف
ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها فى وجودها وكمالاتها
المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج فى الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات
آلة فى الجسم وهو ظاهر تبصرة التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل
النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه
اوضح من الابحاث فى التنبيهات فان ما ينسب الغافل عنه الى العمى اوضح لا محالة مما ينسب
الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهى لانه بيان حال ذاته
وهو بيان حال غيره ولا شبهة فى ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من
حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع فى بيان بقاء تعقلها المعقول
بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما

قوله ليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج
ذكر فى النمط الثالث ان النفس حافظ
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة فى الجسم
محفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون
ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا
فساد المزاج انما يعرض من جهة
اختلال حال الجسم فاستقامة
حال الجسم حفظا للمزاج وهذا
هو الذى ذكره الشارح
ى

موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير
تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن ههنا سؤال
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل ولكن لم لا يجوز ان
يكون تعلق النفس بالبدن شرطا للقبول لتلك الصور من العقل فلدفع هذا السؤال
ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية قد
قال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن
كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضر لا في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما
الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل
والقابل فكان سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان
كانت الآلات المفقودة آلات لها وح يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات اجاب
بانها ليست الآلات آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح
بايراد اربع حجج واقول بقاء علم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال
بالعقل الفعال يدل على ان المطلب ليس الا بقاء المتعقلات ببقاء القابل والفاعل فان
بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء المتعقلات فالفصل الاول
في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشارح
في كل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب وفائدة هذا الاستشهاد جودة الفا عليه
اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس بشيء مرات
متكثرة حصل للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ويعاينه سريعا واما التجربة

محتاجة
احدهما

فربما يوجد

فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور
وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسا به واما عجيب القوة
فظاهر لان القوة كلما تكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكلال ههنا الاختلال
في قوة التعقل عند اختلال البدن الا الاختلال في الهيآت التعقلية التمرنية والتجربية و
هو ان لم تختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك
فان قوة الحساسة تختل في سن الانحطاط حيث لا يكون للشيخ احد سمعا وبصرا
ولا اختلال للهيآت الحسية بالتمرنات والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان
بالآلة تضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما تضعف قوة الاحساس
في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس الحال ان تعقلها لو
كان بالآلة لم تبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية
باقية   اشتغل بنفيه وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان الانسان في آخر سن
الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختلت قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون
التعقل بالآلة والجواب قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة و
استثنينا نقيض التالي فهو منتج لنقيض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي وهو لا
ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر بما يمنع من تعقله اشتغاله بتدبير البدن و
استغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة
في الدليل المذكور ولعل الشيخ قرر بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل قوة التعقل
باختلال البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وح يتوجه
ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال

~~فكل ٢ نخ~~
ههنا نخ
التمرينية نخ
لضعف نخ
الذي يختل البدن فيه ١٢
قررت المعارضة هكذا ١٢
عن هذه المعارضة ١٢

الآلة كمال يجب ان لا يكون له فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال
لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن
الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وح لا يتوجه حل المذكور
بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل في صورة لا يدل على ان لا فعل له
في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة
لانه لا يختل باختلال الآلة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال
الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح
لا يطابق المتن   قال الفاضل الشارح اعتراضه انا لا نم انه لو كان تعقل
النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر
في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون
المعتبر في بقاء النفس حد معين من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط
والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في
آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في
الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال
باق والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر
لا تبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة
العقلية على حالها لكنا نرى انها يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل
ذلك الكمال حال اختلال البدن قال القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما
اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال

والجواب

والجواب ما اشار الشارح بقوله ثم انه حمل الازدياد في الكهول الى آخره ومحصل
هذا الاعتراض نقضان تفصيلي واجمالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجمالي
فهو ان يقال القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها
باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس
كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت
ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون
كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى والثاني ما يترتب من الكمالات على الكمال الاول
هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تتعلق تارة على الكمال الاول استعداد
وهو القوة التي بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اى
الحس والحركة وحركة النبض والتنفس ونحو ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة
اعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدد لها بطرفي افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن
ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اى يكون
على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية
تزداد وتنقص بحسب ازدياد الاعتدال وتنقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا
يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير الشرط يوجب تغير المشروط
فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات
الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال و
الا لما اختلفت بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان
فالقوة الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض بوارد

النفس نحو

لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات
الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كان الآلات للحواس اذا كانت في الصحة كان
ادراكاتها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب
عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي فاشار اليه بقوله وظاهر انها لو كانت متنقصة
اي التعقلات كمالات ثانية وقد تبين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف
باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكلما كانت الآلة
اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم وتتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس
كذلك فلما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي فلهذا اخر عنه
والا كان الترتيب يقتضي تقديمه واما سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود
لانه لا اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب
ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام في زيادة
قوة التعقل لا في زيادة الهيئة التحزينية كما تر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا تمرينية در
فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء ولان القوة الحيوانية
عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائما في التحلل والتزيد فتكون القوة الحيوانية كذلك
بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات
الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض فان
للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول فهو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان
يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني
لا على ما تستعمل في الخطابة لا كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد منه

كون

كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه
مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها يغني التحقيق و الانصاف
و اما المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا يتركب الا من اليقينيات
وتفيد اليقين   و اما القياس فلان تلك الافاعيل اعلم ان المراد بالفعل في
هذه الفصول ليس هو التاثير بل ما هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق
الفعل على الادراك و هو انفعال لا فعل و تقرير الكلام هنا ان افعال القوى البدنية
لا تخلو عن انفعال اما القوى المدركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحريك الاعضاء و
التحرك انفعال و الانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيه هذه و اما
قوله و الفعل و ان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر و هو ان
يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل و الانفعال انما هو من القوى
و القوى الحالة في الجسم لا يكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه
اجاب بان تلك الافاعيل و ان كانت مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبايع العناصر
التي تلتئم منها الموضوعات كالعين و الانف و الاذن و الجلد فان العناصر متنافرة
على الاجتماع فيكون منافية لاجتماعها و لما نافت اجتماعها نافت وجود القوة الذي
هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دايما
فيكون موجبا للوهن في الموضوعات و القوى ايضا و للضعف العارض للقوى لا يدرك
الرايحة الضعيفة بعد ادراك الرايحة القوية و الصوت الضعيف بعد سماع الرعد و
النور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كان الحس يبطل بالضعف و الوهن و اعلم
ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالالة و اللازم من هذه الحجة

بعين ر

فعلها الاحساس و هو التاثر من المحسوسات و اما القوى المحركة فلان ح

ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس
بالآلة فما هو المط غير لازم هذه حجة ثانية لنه حاصلها ان القوة العاقلة
تدرك نفسها وادراكاتها وآلتها وكل قوة لا تدرك الا بالآلة لا تدرك نفسها
ولا ادراكاتها ولا آلتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء
وادراكاته وبينه وبين آلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا
بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك
الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلتها لكنها تعقل نفسها وادراكاتها
وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة
العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس متوقفا على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة
لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان تكون القوة العاقلة عرضا حالا
في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة
المسماة بالشعور والادراك فلا عجب ان تكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها و
آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة
مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها
بالبدن وما ذكر تموه لا يبطله واقول قد تبين مما مر ان الاول ليس مط ههنا فان
الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة
عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير
مطلوب بل المط ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجة عليه و
الشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو

كانت

كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على
الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة الآلة

وهذه حجة رابعة قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة
اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع
بحسب تعدد المواد وباقي الاقسام ستدركه اما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض
المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها
لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتمايز النفوس بها هكذا سمعته فقلت الدليل
على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب ان يكون ثمة شيء يقبل تاثير الفاعل قائم بها هنا (خبر لقوله الدليل ١٢)
فقيل لا تاثير ههنا فانه باق والباقي لا يحتاج الى تاثير مجدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق (المادة ١٢)
التاثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التاثير على الابتداء والصواب ان يقال المراد بالمادة
الجسمية وما يجري مجراها المجردات لا شخاص العلوم ثم قرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت
(التي هي مادة الامتياز ١٢)
حالة في جسم لكانت دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل له والتالي بقسميه باطل
اما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما
بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك
الجسم بحصول صورته وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة
بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالآلة بحصول الصورة
في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو محال
لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال
لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون

الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت وبطل القسم
الثالث كان احد القسمين لازما لا محالة وح يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة
التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا لتها الى قوله او لا تعقل التعقل اصلا استدراكا
لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليطابق ذكره بل ان يقال لو كانت
القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل له لان
القوة العقلية انما تعقل ذلك الجسم بحصول صورة لها فاما ان يكون تلك الصورة
هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة اخرى متجددة لا سبيل الى
الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك
الجسم المستمرة لها وح ان اوجب تعقلها تكون دائمة التعقل والا كانت دائمة اللا
تعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب لا استدراك فيه اصلا
وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة تقدير في النمط
الثالث ان الادراك هو ان تكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة
هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك وملاقيا له وان كان خارجا
عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتحققة هي صورة من المدرك فليس الكلام الا ان
تعقل القوة العاقلة للجسم ما يجب حقيقته المستمرة الحصول لها او يجب صورة اخرى
تحصل لها والثاني يستلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لها وهو محال فاذن تعقلها
حصولا ذلك الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لا دائمة
التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها
صورتان لشيء واحد بحث فان المتعقل هنا اما الجسم وصورته او مادته فان

اي الذي انطبعت فيه القوة العاقلة ١٢

كان

١١٢

كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة

العقلية من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستلزم قوله فيلزم ان

يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي تزل اليه

مادته لما دته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة

في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل

ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني

الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم بمادة واحدة فهو محال لانه لابد في

تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مسامحة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي

كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون

تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى

يكون المتعقل من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها موجودة في المادة

وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن

لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة

او دوام لا تعقله اللهم الا بعناية وهو حمل الجسم على الصورة الجسمية لا ينال اللازم

من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالآلة و

هو غير لازم لانا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالآلة كانت اما

دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة اعاد الاعتراض تقريره

انا لا نم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما

يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان

موجودا في مادته

جي

ماخوذة كل

اخرى

الصوره العقليه عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المباداة
في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس
وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هو صورته العقلية المجرده عن اللواحق الخارجية
فالصوره العقليه مجرده والخارجيه مقارنة فقوله المعقول من السماء ليس بسماء
انما ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة كذلك الا انه لا ينفي تماثلهما
وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقته التي السماء بها هي فليس
كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء
بل غيره والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان
تحت جنسين والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع ولا شك ان المناسبة
بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان
يورد وهو ان الصوره المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية
الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قائم
بالنفس والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار
الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي
فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو
وجد في الخارج كان في موضوع وصوره السماء وان كان قائمة بالنفس الا انها
بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جوهرا لا عرضا ولهذا
صرح القوم بان صور الجواهر جواهر   ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة اي
لئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نم ان

فهوم

جنسين

اجتماع

محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس ح

اجتماع المثلين محال وانما يكون كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والآخر
محل لها اجاب الشارح اولا بامر وهو ان الصورة لابد ان يكون حالة في محل القوة
العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان الصورة لو كانت حالة في العاقلة فاعلة
كان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية
بمشاركة المحل فالعاقلة لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير
فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر   الفرق بين الصورتين باق لان احدهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا للقائل ان يقول هذا الفرض ممتنع لان الصورة لو
كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين
مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة
العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها المقارن وهو
الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة
في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من
الحلول اقتران تام فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة
كانت مقارنة للقوة العاقلة كان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها
فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة
لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان في محل واحد و
انه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عنه من الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت
الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة
يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كان

الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة
المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة والمحال هذا لا ذاك فان قيل الامتياز بينهما
ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد في الملزوم ملزوم للاتحاد في
اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما تكون نسبة الآخر اليه كنسبته لاحدهما
اليه واذ لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل
ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل للآخر فظهر التمايز فظهر
والنفس مدركة للصنف الاول دائما الى آخره ههنا سؤال ان احدهما انه لو وجب
العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم
صفة حاصلة للنفس على التقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم
ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم
بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا
عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا
له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورة المثلين
العقلية فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية
للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا البيان تبين
ان العلم بالنفس وبغيرها مما لا يباينها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم
بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول
علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم
بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول لا الذهول عن

التعقل

التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم
استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر
لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك
من صفات النفس : هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس قوله بعد الفراغ عن
بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها للمعقولات لها عاد الى بيان المط
الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمى الفصل
بالتكملة فاذن هما الامرين مختلفين ههنا شيئان الاول ان قوة الفساد
مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا
بالقوة وبالعكس وليس كذلك الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء الامرين
مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء
واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه
موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد لان
الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول لزم اجتماع الباقي مع الفساد
وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع
الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا
نم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد ليس
ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل
في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل و
اما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم فالنفس ان كان اصلا لا يخ

اما ان يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد
التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير
منطبعة في شيء ولا يقال الثابت بالدلائل السالفة انها ليست قوة حالة
في جسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان تكون
حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه
ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حال او يكون شيء منها حالا
كالصورة والآخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط
الغير الحال ليس بقابل للفساد فلا تكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا
لا نم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا تكون النفس قابلة للفساد وانما يكون
كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء
النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل
النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد
ان تكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا
غير منقسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء جسم نور
للنفس هذا خلف لانا نقول لا نم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم
لا يجوز ان يكون كالهيولى لا يتقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان يكون نفسا واما السؤال
بالاعراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسائط وقابلة
للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة

فسادها

فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان
محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين او ملاق والاول
باطل والملاقي لها اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس
فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة
بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها
شيء فان الهيولى من شانها ان تفسد فيها الصورة كما ان من شانها ان تحدث
فيها الصورة وتبقى اى اذا ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل لم يكن مما
يقبل الفساد عدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات
اصل اى مركبة من بسائط لا يكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر
بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني
ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر
غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا بالذات فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس
الواحدة نفوسا متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانها
هيولى الجسم وصورته لانها جزآ النفس مجردان وان الباقي المحال فح لا يلزم من بقاء
المحل اللازم
المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وح يجوز ان لا يكون
كمالاتها الذاتية باقية فقدم الاعتراض دونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة
زادها للتاكيد ببطلان كلام القوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى
بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها
بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز ان يكون اتصافها

النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح
راعى ههنا طريقة البحث وهى انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت
اليه ويستدل على المقدمة وهى ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الفساد
كانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير حالة وهو محال لما ذكر او من
حال ومحل فالجزء الذى هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير
ذى وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما
ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها
على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى فلا يكون عاقلة بذاتها واما ان لا يكون قائما
بالبدن بل بالجزء الآخر الحال ولا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون للنفس باقيا لبقاء
جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره
ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث والعدم الطارى
يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من الصورة فلا بد فى التغير من جسم واما انه متحرك
فلتحركها فى الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته وللقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها ولا نم احتياج قوة الفساد الى مادة
جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال
اخرى كون وفساد لا حركة فى الكيفية يمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير
كما اشرنا اليه فى موضوع العلم الطبيعى لا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق
يمتنع ان يقارن المفارق لانا نقول المفارق اذا جاز ان يحدث فى المفارق
فلم لا يجوز ان ينعدم عنه . ثم قال الفساد والحدوث اى كما احتاج امكان

الفساد

الفساد الى محل احتياج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس
البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نم ان النفس لو
قبلت الفساد لو كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما
يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا
عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن
اجاب بان امكان حدوث النفس وفساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن
مباين له ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده
عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس
او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود ما هو في المشرق
قائما بمادة في المغرب ومثله محال الا ان المركبات لما ازدادت استعداداتها و
تصاعدت الى مرتبة هيئة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية
الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك المركب
مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث
النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول
صورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة
المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك
الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن
للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها
له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين لها

جهة انه مقارن ثم اذا احدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها
لان قوة فسادها قايمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا بما كان امكان حدوث النفس قايما به
لانتفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة
النوعية موجبا لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن
لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد
البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها لان الشيء
لا يحصل الا باسرعللها بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز
ان يكون للانتفاء شرط ما فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام شرطها نور
النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع
تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس
فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن
بل جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان
فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط
والتدبير فجاز هذا دون ذاك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون
واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان
العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو
كانت محدثة لكانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يكن عدمها لذلك ولان النفس لما
كانت

كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود
النفس على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة
لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات
العدمية فان قلت لو كانت النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت
متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم تكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات
والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على انه من الجائز
ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث
الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين
امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك لتوقف في الحدوث وث
لا في البقاء فالنفس في الحدوث تحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها
في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطاير يتوقف على الشبكة و
لا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة فلنفرض الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول الجوهر العاقل صح
اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو
الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال
شيء منه فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام
له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان
يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا ابطلت او
تغيرت تحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه
الى آخره فهو نفي لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدا والمعاد ان النفس اذا

عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول فانه صنف في ذلك كتاب تقرير المذهب لا البيان
ما يختاره   وقالوا اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير نفس العقل الفعال
لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً تصير العقل المستفاد والعقل الفعال متصل بالنفس
فيصير بحيث العقل المستفاد فالنفس تتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال يتحد
بالعقل المستفاد فتكون النفس تتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد محالين لان
اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم تجزية
العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس
بالمعقول قايم هنا اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم
ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال
كما لزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود
منها ان القايل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك
ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا   ذكر ان معناه هو
المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء شيئاً آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شيء
من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال الشيء الى
ما تركب منه ومن غيره كما صار الخشب سريرا وهذان معنيان معقولان وكون الشيء   يقال ص
عين شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو
انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس
بمتعد ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو
فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى

فلان

منفصل عن

فلان مصيرًا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون
له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمروًا وعمرو مضروبُ زيدًا بل مضروب بزيدٍ او
مضروبٌ لزيدٍ فهذا كما ترى خطأ في خطأ وكانه انما وقع فيه لما وجده في
المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصايرا اياه
لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صاير اياه فطغى فيه قلم الناسخ
تقريره ان ههنا امرين لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول [illegible]
هذا الفرض اذا اتحد شيئان فصار شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان
وما بعده وهو شيء واحد فالامران ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد
قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم
يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول
امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى
قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت المفروض ان الاول
صاير ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه ان يقول لما صار
هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صاير ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون
الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر ان قوله سواء حدث
بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فليس يخلو هذا الكلام عن
اختلال كما ذكره الامام   الصور العقلية قد يجوز بوجه ان تستفاد العلم اما ان يكون
مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي والامر الخارجي مستفادا منه وهو الفعلي او لا
هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات فقوله ويجب ان يكون ما نعقله واجب الوجود من الكل على

الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب
ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب
ان يكون على الوجه الثاني وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه
الى الغير في الصفات الحقيقية اشار الى احاطته بجميع الموجودات اي المط
ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات
والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه
ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله
تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية
اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث
حادث لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند
اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المط هو ان الله تعالى عالم بذاته و
ذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما
بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب
العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة
للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول
فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب
الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته
من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة عند
القوم في سائر الموارد وظاهر كلامهم فيها اصلا والصواب ان كلامهم هو ان العلم

بالعلم

بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب للعلم به هذه المقدمة
ضروري لا يشك فيها قيل ان من علم جميع علل شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم
شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم
به ثم انه او مع الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء
لهذا زيادة تقرير وتوضيح   واما تعقله بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك
ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون التجرد عن المادة اتم
في المدركية   عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اما
اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلان الاول لما كان
منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم
اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان
اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات فالماهية كالمادة
ففيها شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم
ان كلام الشارح ان ادراك العقول للاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والعقول
عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراق الاول واما ادراك ما دون الاول فمن الاول ايضا
لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضماير في قوله لما بعده منه من
ذاته تعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول
من ذاته فقوله من ذاته بدلا من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل
اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس
من ذاته بل باشراق الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة

وجوده

علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى

اولیها علم الاول فان علمه بذاته و بغیره من ذاته لما مرّ من ان علمه بذاته علة العلم
بغیره ثم علم العقول بعللها و معلولاتها لکن علمها بعللها لیس لها من ذواتها
بل من قبل عللها و علمها بمعلولاتها لها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة یوجب
العلم بالمعلول و العلم بالمعلول لا یوجب العلم بالعلة و الفرق ان العلة لذاتها
المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتی علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلک
المعلول و اما المعلول فاحتیاجه الی العلة لیس لذاته المخصوصة بل لامکانه و
الامکان لا یحوج الی علة مخصوصة بل علة ما و الا افتقر کل معلول الی تلک الی م
العلة فلما لم یکن تعقّل العلة لها من ذاته لم یلزم من العلم بمعلولها العلم بعلته المعینة
فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة و لما لم یوجب العلم بالمعلول
العلم بالعلة فهی لا تعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها
موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث یحصل من فیض العقول بحسب استعدادات
مختلفة هذا کلام الامام و هو مصرّح بما ذکرنا و لیت شعری اذا قیّد العلم بالتمام کیف
یفرق بین القضیتین فان العلم بالمعلول من جمیع الوجوه یقتضی العلم بالعلة کما
ان العلم بالعلة من جمیع الوجوه یقتضی العلم بالمعلول و قول بکون الاول لا
موصوفا بصفات غیر اضافیة و لا سلبیة و قد اجمع الحکماء علی امتناع اتصافه
تعالی بصفات غیر اضافیة و لا سلبیة و الا لزم ان یکون فاعلا قابلا و قول بان
المعلول الاول غیر مباین لذاته لان علم الله تعالی لما کان هو حصول الصور منه
و العلم مقدم علی الایجاد فیعلم العقل الاول اولا ثم یوجده فیکون صورة العقل
الاول مستندة اوّلا الیه تعالی ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا یکون معلولا

الذی هو العقل الاول عندهم ١٢

اولا

او لا وهو مقارن لا مباين له   اقول العاقل يزعم الشارح ان علوم الله
تعالى عين معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل في بادي
النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكن
ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن التخيل وكان قدم من المقدمات ما يمكن
ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية تحصل الظن ثم تدرج ج
الى البرهان حتى يحصل اليقين واما الدليل الجدلي فان يقال بناء على الدرس السابق
علم الله تعالى لغيره يجب ان يكون نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او
لا يكون والثاني مذهب لقدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او عين معلوله
او لا هذا ولا ذاك والاول محال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات
فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم
تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما
بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه فاعل قابل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية
او قائما بمعلولاته فيلزم ان يكون علم الله تعالى متأخرا عن معلولاته وانه محال واما
الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول
صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية
لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لا تحقق في الذات بجميع عوارضها
عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك ما يصدر
من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول
بمشاركة من المعقول ولا تحتاج في ادراكك لصورة الصادرة منك بالمشاركة

امّا ان يكون علم الله تعالى قائما بنفسه

الى حصول صورة اخرى عنه كيف بل تلك الصورة كافية في تعقلها فبالاولى ان ما يصدر
عن العاقل بالذات لا تحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم
لهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول
صورة اخرى مماثلة لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه والثاني
ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة
عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس
شرطا للتعقل والا لم يكن نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس
شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه غير الحلول
حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون
حصولا لغيره لكن الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد وحصول
الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا للغير من حصول الشيء للفاعل واذا كان
الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار
بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الى آخره ثم لما استحصل ظن المتعلم مطلوبه بهذه
المقدمات الخطابية برهن على المط بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته و
ثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه
المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان
يكون المعلولان متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت منه الله تع والصدور هو عين
التعقل يلزم ان يكون الله تع عالما بها من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها

صنفان

صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والآخر علمها بما عدا
معلولاتها كعلمها بالله تع وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون بحصول صور
فيها على طريق الاشراق من المبدا الاول فالحاصل ان علم الله تع هو حضور سائر
معلولاته عند الله ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة
عند الله تع كانت ايضا حاضرة عند الله تع ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر
فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته فنقول ايضا علم الله تع بالاشياء
هو تميز الاشياء عند الله تع وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه
واذا انسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله وذوات
الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تع بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء
واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه ان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي
متين في دفع الاشكال   يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات حاصل كلام
ان الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن
حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها
من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير بخلافها
بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات
الواجب قد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع عالما
بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تع وانه
محال فهذا الكلام من الشارح يناقض ما صرح به القوم بل ما صرح به في تحقيق علم الواجب و
الحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل

ونقول نحن

بمعنى تميز الاشياء ...

بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد
بين ان الوجه الذي لا يتعلق بالزمان هو الوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات
من حيث تجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها
بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول
عن العلة التامة ليس بزماني اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن عنده ر
يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده
او بعض اسباب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يعقل
وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا عرف اسباب
وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون
عنده امكان الوجود وامكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده
ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن
ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا يمشي الى زاوية وعرفنا ان ما على
راس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز فقد
علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث
حين عرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض
الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع
الممكنات وبامتناع وجود ما حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه حين ر
عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من
حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل

فان

فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية متغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر
يتحرك في كل يوم كذا والشمس تتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او
مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال
المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم تحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان
علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة
لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
ازلا وابدا او اياما كان وكاين ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام ويحترز عما يتسرع اليه الاوهام اي منسوبة الى مبدأ طبيعة
النوعية موجودة في شخص يعني كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع بحسب اسباب
ماخوذة كذلك لا تتغير وقوله وانما نسبها الى مبدا او كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل
معلولة لمبدا او نوع في شخص لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة
من حيث هي بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع
فمن الجائز استنادها الى الطبايع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث
هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير
لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف
الجزئي يتوقف على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة
في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخص هذا الفصل يشتمل على قسمة
الصفات الى صفة اما اضافية محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية

[illegible]

كذلك اخذ الاسباب من حيث هي
طبايع فالعلم بالجزئيات من
حيث انها طبايع صح

محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان تتغير بتغير
تغيره م الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته او لا تتغير كالقدرة على ما
ذكر وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال للذات
الله تع فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تع حتى صفاته الحقيقية
وتحرير جوابه انا لا نم ان الاضافات احوال ذات الله تع بالحقيقة بل بالعرض العارض فان
لذاته هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي
وتابعة له سلمناه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات
اذا كان نح العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات
القدرة لكن ظاهر كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبلية الله تع ومعيته
وبعديته بالقياس الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز
تغيرها جاز ان تحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد
وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وح تعين الجواب
تعالى م الثاني لا يقال صفات الله من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية
لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير
تلك الصفات سلبها عن الله تع في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير
الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال   واعلم ان هذه السابقة
تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما فهم لا على ما حققناه
فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه
المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث

هي

هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى
الواجب عز اسمه   واقول في تقريره لما كان جميع صور المعقولات قد بان
من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة
في العالم العقلي وانما قيل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المص والش وهذا اعني
القضا اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور
متباينة استحال ان تفيض دفعة على المواد والا اجتمع المتباينات ولا تفيض اصلا
فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة
تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة تختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته
فترد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود
الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود
في الازل فالشارح انما قدم هذه المقدمة لتحقق ماهية القضا والقدر والجواهر العقلية
موجودة في القضا والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتباري
الاجمال والتفصيل واما صور الاعراض الجزئية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل
مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهي علم الله تعالى بالموجودات على احسن
النظام والترتيب على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث تترتب الكمالات
المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضا ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق
العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضا فانه العلم بوجود الموجودات الى
جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا متوجها الى
تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدا

واما الصور والاعراض
الجسمانية فهي ... [illegible]

ذات

الاول فعنايته اعنى علمه بالموجودات على النظام اللائق كافية فى افاضة الموجود

ولا احتياج الى ارادة وعزم وقصد كما فى افعالنا فالله تعالى مريد تام من غير كثرة الا قادر

فى الاعتبار فهو تام باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات فى العالم

العقلى وقادر باعتبار ان له ان يفعل وله ان لا يفعل ولا شك ان كونه بهذه

الحالة امر اعتبارى وله ارادة وعناية باعتبار انه تام بالموجودات على الترتيب

اللائق بها فهذه الصفات مما يخترعها العقل فى الله تعالى باعتبار آثاره وليس

منها شئ موجود فى الخارج بل ليس فى الخارج الا ذات مجردة ومعلومات مترتبة

بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة ثم هكذا يجب ان يحقق

امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ان تكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات

الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها تقتضى الصعود من الارض

واذا صعدت من الارض الى حيزها لم يمكن بدون خرق اجسام معترضة فى وسط خرق نور

مسافتها ففضيلة النار وهى غاية الحرارة لا تحصل الا بافناء ما يصادمها فهى وان

اقتضت الشر فى بعض الاوقات لا ان وجودها نافع فى المركبات وغيرها

وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن فضيلتها كما لا تكون فضيلتها الا اذا كان

بحيث يمكن ان يتأدى حركتها فى الغذاء الى احالته وتشبهه بالبدن حتى يحصل لها النشو

ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك مما يكون بحركات الحيوان

مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار الغريزى الذى هو مثل النار اى

تصرفاته فى الغذاء هكذا سمعته وليس منطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات

وان تأدت الى انخلاع الصورة الذى هو فقدان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى

احكامه

اجتماعات ومصاكات موذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات
في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك يعني اي في الحركات والسكنات
تتأدى الى اجتماعات ومصاكات موذية فالصواب ان يقال اما تأدي حركات
الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات الموذية فظاهر واما تأدي
حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريب اليها فكما اذا ورد الدواء الحار
البدن ويوذيه بحسب حرارته   فاذن قد حصل من ذلك كلها حصل مما تقدم
ان الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير موثر وهو فقدان كمال لشيء واذا اطلق
على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد حصل
مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال الموجود من حيث
هو غير لائق به او نقول من حيث هو غير موثر فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن
معنى واحد هو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظه في موارده   قال   الشرح
الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم
مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين
الاصلين اما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في
افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى
يقال لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا
دون ذاك لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال في
العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من
القول بالحسن والقبح العقلي فلانها لو لم نقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله على ما

هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير
فهذا البحث مما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين
ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون
خوضهم فيه من الفضول والجواب ما لا نم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل
هم قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لا نم انهم لا يقولون
بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته و
على كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب و
العقاب في المدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فيتجه ان
يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والناقص واليه
اشار الشارح بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفاء
في ان اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعا وانما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على
ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان نتصور الخير والشر في هذه المسئلة
ثم نبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم و
ربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما
فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون
السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلا للتقطيع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جاسيا لا يتأثر عن السكين
كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى فوت حيوة المقتول والى تفرق اتصال بدنه
وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس

بجيد

بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود
ولفظ العدم بالشر فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر
اي لفظ شاء باي معنى شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصوير
معنى الخير والشر والكلام الآن فيه وبتقدير التنزل عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل وانه لا يفيد اليقين والجواب ان
ليس باستدلال بل تعيين لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات المراد تصوير الخير والشر والتمثيل
الجمهور تلخيصا لهما عن غيرهما حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به
فقدان كمال او عدم شيء ر لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه اما ان الشر هو
الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو شر هو شر والالم وان كان
شرا بالقياس الى فقدان اتصال الآلة جزئي واحد من الشر فان الظلم والزنا والموت
والجهل وغيرها شرور وليس بالآلام واما ان كثرة الآلام تقتضي غلبة الشر فقد مر
ان الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود
آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة
لا تخلصهم من هذه المضايق اي تصوير الشر وبيان قلته الا بنفي تعليل الشر فقد بان
ارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصا لها من الزوايد
التي لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اريد
ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى فلان لسائل ان يسال ويقول في
الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموذية من السباع و
الهوام والقوى الشهوية والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله
تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس السموية فكيف صدر عن الموجودات التي

صح

خان نزل

هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير
والشر فالخير هو الوجود من حيث انه هو شر والشر هو العدم من حيث انه غير هو شر
وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا
باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا اي اعدام كمالات
الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي تكون مصدرا
لكمالات الغير فذلك الموجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس
فانها سبب لنضج المركبات والحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا
انها ربما تصدع بواسطة التسخين فالشمس تكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي
هو عدم صحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا
يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة
التي ذكرنا الحكما ليست براهين بل كانها جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير
الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف
صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات
الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الموجود
شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل
موجود يفرض وفيه شر فلابد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز يفرض فيه فلا اي
ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا خلاصة البحث في هذا المقام لما كان
قوى الانسان تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثلثا والغالب عليهم بحسب القوة
النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي

قوى

شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان
وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والجمال اقساما ثلثة ما هي في غاية
الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم
والخلق ثلثة اقسام من هو في كمال العلم وحسن الخلق ومن هو في غاية الجهل وقبح
الخلق ومن بينهما وهو الغالب ذا النادر هو الجهل المركب دون البسيط فاذا
انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر
لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر فنقول
الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة
اليه لانه ليس سببا له لا يقعن عندك هذا تنبيه على توهمات في الباب
باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم او لا
يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي
الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر والجواب ان الفساد
اما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل
خلق رديء موجبا للعذاب بل ما يتمكن في النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لا
يوجب الا عذابا محدودا منقطعا فيزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل
ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده تغلب السعادة قطعا
هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من
الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد في الرذيلة بل
العذاب المحدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا

من الآثام كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان
رحمة الله واسعة ليست في قفا على عدد قد كان يجب ان يكون التخويف
موجودا لانه الاسباب التي الاسباب التي نظام العالم مربوطة بها مثلا ادراك
المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد
فكذلك هو الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام ولذلك وجد التخويف لان
صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه والتصديق تاكيد للتخويف
التصديق اي الوفا بالتخويف تاكيد للتخويف وانما يعلم هذا الوفا لاخبار صادق
به او لاقامة في الدنيا كالحدود لتمثلها مع ساير الجزئيات في العالم
العقلي وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على ما يقوله الحكماء
لانه ح يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة ان
انما م شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازمة لا تثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع
اي الترك ومشيته ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لا ينافي
امكانه وتحصيل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون
مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طريقان الطريقة
الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له و
هذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء وبقي عند كل هضم
لطيف من الفضلات تجتمع في بدن الانسان من الطعامات فضلات الهضوم مادة
كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انصبت
الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا ردية

يلبس

تنتقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية وتجتمع على مر الايام ملكات متعددة لكن
ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا
عظيما فالعقاب مما هو لازم للافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج وهو
نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كما انبأ
عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف القول به على
اثبات المعاد الجسماني وح لو سئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى
من العقاب اي شيء فهو ساقط السؤال لان افعاله تع منزهة عن الاغراض وان
كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو انه لما ارتكب الافعال المنهيات عاقبه
الله تع على عصيانه نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تع خير محض بالذات
والعقوبة شر محض فكيف صدرت منه الله تع وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير
جوابه ان يقال لما كان النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة
العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل لها من افاعيلها
وكان فيها قوى تمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا
يكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان الوفا بذلك التخويف ايضا
من اسباب ذلك مؤكدا له والوفا (ار العبد هر) بالتخويف لعقوبة لاجرم صار العقوبة سببا — مؤكدا له لفظ
من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة بغاية ما في الباب ان العقوبة تكون شرا
بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا للكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع
وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس

الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي خلق
فلك غير منقطع الحركة تختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فتفيض
من المبدا الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية
طريقة المعتزلة وهي ان الله تع كلفنا لعباد لان صلاح حالهم في التكليف
ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك اي الوعد والايعاد لطف
من الله تع يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم انه تجب عليه الاثابة على الطاعات
اذ الاخلال به قبيح ظلم ... اما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل
لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لم ارتكبوا المعاصي قالوا
لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس صدور المعصية عنهم حتى يجب صح
يطابق علم الله تع اجابوا بان الله تع كما علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وجود المعصية علم صح
وارادتهم فعلم الله تع لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم
لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تع وهو سبب
الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض و
ان كان المراد سببه فهو الله تع ولا يسأل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله
تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور
الموجودة في العالم العقلي ولا بد لجميع المسلمين وساير الطوايف لا قرار بما ذهبوا
اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تع عالم بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على
وفق علمه والا لزم جهله تع عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب

من

بين السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشعرية و
انما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات
مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول وهو ان
فعل العبد صادر عنه وبسبب قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير
التخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر
فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب فلم التخويف قلنا لانهما من اسباب فلم يرز
فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف متقدم في التقدير على العقاب
ولا محذور منه اصلا والآخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر
انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله لا على مذهب الحكماء فان كل
موجود في القدر له عندهم علة حتى ينتهي الى منتهى الفلك الاول النمط الثامن قوله العلل ر
ان اللذات الحسية المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسي او
عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس
الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية
والغضبية فاللذات ثلث في ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من
الظاهرة لانها آثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان
اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة
فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم كما ان لذة العين لذاتها عد
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى
يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر و

كذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور كلما
كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى
الحسية لانها مجردة بجوهرها وهي منتهية من المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة
بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات
من مدركات القوى وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر
اللذات فان قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات فلو كانت
اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ
بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس
ادراك الملائم بل حالة تابعة للادراك الملائم فمن البين انا اذا ادركنا ملائما حصل
لانفسنا حالة اخرى بحسبه هي اللذة فادراك الملائم او المنافي وان اقتضى
اللذة او الالم الا ان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك
دائما فربما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفا
بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان
اللذة بالمعقولات كما ان المريض المحرور الذي يغلب عليه مرة الصفرا لا يلتذ المحرور بخار
بالحلاوة بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبتوا الله تع لذة عقلية فلو كان اللذة حالة
زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد في ذاته تع وانه محال لانا نقول اللذة
فينا معنى زائد على ادراك الملائم بخلاف اللذة في الباري تع كما في العلم و
القدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة ليست هي ادراك الملائم فقط بل
ادراك ونيل للملائم ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا قال

من كمل قوته العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو
عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال في الفرج
لا يلتذ به كما لا يلتذ من ناله فاللذة ليس من الادراك بل من النيل وكذلك من تصور
الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالنفس دامت الفه بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان
المعقولات لا تتمثل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من
هذه الشوائب فربما يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المط
من هذا الفصل ليس الا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقارها وانما ذكرنا
ما ذكرنا تنبيها على المط بالذات من النمط كما سياتيك تفاصيله لان ادراك الشيء
قد يكون بحصول صورة مساوية يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة
مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته مثلا متصور ذات جمال ولا ملتذ
بها الا بنيلها وكان سائلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فلم يكفي ذكر النيل اجاب
بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز
ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لا شك انا نلتذ بتخيل امراة حسناء
وتخيل جماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل الذات فنقول لا نخن ص
نلتذ بل تخيل الالتذاذ بتخيلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم
الاعم في التعريفات واجب لا يقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان
مشغولا باشغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول
ما نال حبيبه بل الحبيب نال له ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك
ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لا تحصل الا

بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله ولا بمجرد ادراك حصوله بل
ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ ما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته
وخيريته عنده لا في نفس الامر فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون
ملتذا به وح ان بقي الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يبق تالم
لان سبب التالم هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذة بالجهل
المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لا نم الالتذاذ
بالجهل المركب وانما يلتذ به لو نال مدركه لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده
وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة بيان والمشهور ان اللذة ادراك
الملائم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك
من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج
الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما اولى لقصر المسافة و
تفصيل المجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان ان لا بد منهما قال
الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر فلا بد من العلم بهذه
الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود و
الشر هو المعدوم رجع التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك
المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال
الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة
وشم الروائح الموذية ورؤية الاشياء الموذية لذات لانها ادراكات موجودات
واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير اه

والمنافي بما يكون آفة و
شرا للمدرك من حيث
هو كذلك صح

اللذة

اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان ردا
التفسير بين ان اللذة ادراك للذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك
الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشيء ثالث فلابد
من ذكره لننظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شيء لشيء من
شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة
كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان
المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين
فتان
يغني عن جواب هذه الاسولة لانه بين ان المراد بالكمال والخير هنا الاضا
يناسب
المنتسبان الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شانه ان يكون له ان
الشيء ويليق به ولا شك ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق
النقوض
بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو هو شر فلا يرد
لانها ليس مما يوثر وبالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم
شيء آخر فجاز ان يحس به   اراد الفرق بين الخير والكمال لا يستراب
في انهما متساويان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان
كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما مغن عن الآخر
فذكر الشارح انه خير باعتبار انه موثر وكمال بحسب البراءة من القوة فيتغايران
مفهوما   ولعل ظانا نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة
ادراك الملائم والخير فكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ

به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع
ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لا نم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ
بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمسامحة فالشرط
في اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور تضعف اللذة
فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمرت
لم يشعر بها كمال الشعور بها فلهذا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ هذا هو المطابق للمتن
الكتاب وما قال الشارح ان تقدير وجه النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة وجوابه
بنفي ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثاني
ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال كمالا وخير فههنا ادراك الكمال
والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نم ان الحلو في هذا الحال كمال وخير له
انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا اعلم ان المقصود بالذات من هذا النمط اثبات اللذة
العقلية وكانها عنانا بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بها فنبه اولا قول
من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان
حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على البحث الاول والان اراد ان يشرع
في المطلب بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق
اليه ان اللذة لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او
الالم عقليا لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك نبه اولا في هذا الفصل
على اماطة هذا الوهم فانه ربما يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم
الذوق والوجدان كما ان العنين قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة

ولا يميل اليه وصاحب الحمى اذا لم يعرضه آفات الاستقام فربما لم يحترز عن المتناولات
الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الآلام العقلية
القبح في وجودها ثم نبه في الفصل الاخير على المط وحاصله ان يقال كان لكل
قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان
اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما
بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة وهو اما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن
سبب خارج فهو كما في النوم فانه ربما تتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة ماخوذة
من الصور المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قال قد يجنب في المنام من
رأى امرأة باشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية
فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى
من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة
كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل
هو ذات الباري تع وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها
ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين
احدهما ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء وحقيقته يميز بين الماهية واجزائها
واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس
وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي والمفارق وبين اللازم بوسط اللازم صح
وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك
العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات

الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قال
ايضا انا نجد عند الاكل تغيرا انا لا نم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به
قولهم لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملايم وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال
هذه المباحث لا تستقيم بالعناية والتغير فانا نجد عند الاكل والشرب او الوقاع حالة
مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين ساير الاحوال النفسانية من الغضب والغم و
الخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب
والمنكوح كيفية ملايمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس الادراك
او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس
الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها فان
قلت انما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك ربما نور
نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان
يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك
فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا تكون النفس مستعدة للذة وان
كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك
كل ملايم ونيله حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كلما حصل لنا ادراك
الملايم ونيله تحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك والنيل او حالة اخرى
لازمة لهما وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تضر المناقشة في العبارة
وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هي كمال لها وجب

التذاذنا

التذاذ بها وانتفاء الالتذاذات بسبب فقدان قيد من هذه القيود
واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت تبعد اثبات للذات العقلية اراد اثبات
الالام العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات
اذا تمكنت فيها هيات ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها
عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها وتالمت بها منافية لكمالاتها فحصل لها الالم
اذ الالم ليس الا ادراك لمنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية اقوى من
اللذات الحسية كانت الالام العقلية اشد من الالام الحسية
فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد
التام لوجود الشرايط وعدم الموانع والا لم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة
لم يحتج الى هذه العناية فكان التقسيم اظهر فيقال فوات كمال النفس اما لامر عدمي
او لامر وجودي والامثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد
لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها
في المهملين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس مضادا من اكتساب المعاش وغيره
في المعرضين على ما ياتي في الفصل الاتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا
يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام من كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب
القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق
واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في
القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير
راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية بحسب

الالتذاذ نخ

الالام نخ

لعدم استعدادها

وكان نخ

والنقصان لا بحسب القوة العملية مجبور له
نخ

لعدم الاستعداد غير مجبور والثاني
الفرق بان النقصان في القوة
العملية ص

هيآت مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية

واعلم ان رذيلة النقصان النفوس اما ان تدرك ان لها الذات كمالات

اولا فان لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت

ان لها كمالات فاما ان تكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان تكتسب اضداد

الكمالات وهم الجاحدون اولا فاما ان تشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين

بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا وهم

المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاء في ان هذا التقسيم

بحسب القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان

كانت كاملة فيهما فهي في لذات لا تتناهى ولا تنقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة

العلمية او في العملية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها

فهي ممن خلص من العذاب ان كان لها شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال

اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي في العذاب بعد الموت ما بقي

الاشتياق الى الكمال لانها تكون مشتاقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في

القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات ردية

راسخة او غير راسخة فتتعذب بها الى ان عذابها منقطع لان تلك الملكات كانت بسبب

غواشي غريبة زالت فتزول بالتدريج والحجة الثانية قرر الامام هذه الحجة بان

النفس لو صح عليه التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارقت بدنها او تبقى خالية

عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن آخر والاول يلزمه محالان احدهما انه كلما فسد بدن

يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان توجد ابدان

يلي جنبه ر

٤٠

على عدد النفوس والا التعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثاني
باطل لانها ح تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان (بالاجماع نخ)
اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر منها في الكتاب فلا حاجة
اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله
ولان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه بعينه
ان يكون قسما من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا اراد
الشارح الاقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون
اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما ذكر في الاقسام الاخر من
البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله وبعود المحالات
المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلاثة لكن
يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به
لم يتم الخلف لانه لم يفرضها متصلة وان استلزمه فالترديد الى التشابه في الاتفاق
والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث
للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا تستعد
بعض الابدان الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
ثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها
كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس
بالابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان تستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل

يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد
كل بدن كون بدن آخر وان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة و
ليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك
ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف فان جاز ان يستحق نفوس
بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او
يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف واعلم ان كل خير موثر
لما كان ادراك الكمال موجبا للحب فالحب اذا افرط يكون عشقا فثبت العشق للاول
لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله متعه في الافراط فيكون
حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول
من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلابد ان يكون المعشوق
حاضرا في خياله غايبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن حيث
انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال
الشوق عليه وكما انه تعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد ان يكون مبتهجا به ملتذا
بعرفانه وكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه به اشد فلهذا تفاوتت ابتهاجات
الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس
البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب
حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم
على حب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك
ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك

غيره

٢٠٥

غيره للكمال حبه ايجاب ادراك الاول للكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات
في الاحكام فقوله وان كان غيره كان ادراك الاول للكمال مخالفا لادراك
غيره فيه مساهلة لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب ان المحب هو الادراك
لكنه ادراك الكمال من حيث انه موثر والاستدلال على حب الكمال بانه موثر حتى
يقال انه مدرك للكمال والكمال موثر وادراك الكمال من حيث انه موثر حب
فيكون ادراك الكمال موجبا للحبة والله اعلم هذا ما لخص لنا لدينا من شرح الشرح
بالافكار المتوالية وفاض علينا من العالم القدس بالافاضات المتتالية وانه
اشرف ما كتب في الكتب وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلاب لا يعرف قدره الا من
المنافعات
ايده من عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم نقاد ولا ينتفع الا ذو دربة بتوجه
وفكرة متعلقة في المبادى حتى ينتهى الى الغايات فالضن الذى اوجب
في كتابه فهو بهذا الكتاب وجب النهى عن اضاعته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى
واحب وفقنا الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق ووفقنا على مقامات
الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير والختم بالصلوة على محمد و
آله اجمعين الطيبين الطاهرين والحمد لله
رب العالمين

في در
يحتاج الى التنبيهات در
نعاذ در
متعلقة در
واذاعته خ

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد
کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی
بازبین شد
ج ۱۲۵۴